
CAPITALISMO:
VIOLENCIA Y ANTI-VIDA
La opresión de las mayorías
y la domesticación de los dioses
TOMO II
Ponencias del Encuentro
Latinoamericano
de Científicos Sociales
y Teólogos
auspiciado por el CSUCA
San José, Costa Rica,
21-25/2/1978

CAPITALISMO: VIOLENCIA Y ANTI-VIDA

Tomo II

Colección DEI
(Departamento Ecuménico de Investigaciones)

Libros editados
en la Colección DEI - EDUCA

JULIO DE SANTA ANA,	El desafío de los pobres a la Iglesia
FRANZ HINKELAMMERT,	Ideología de sometimiento. La Iglesia Católica Chilena frente al golpe, 1973-1974
FRANZ HINKELAMMERT,	Las armas ideológicas de la muerte.: El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo
HUGO ASSMANN (Ed.),	Carter y la lógica del imperialismo, 2 vols.
XABIER GOROSTIAGA,	Los banqueros del imperio. Los Centros Financieros Internacionales en los países subdesarrollados

elsa tamez y saúl trinidad (eds.)

CAPITALISMO: violencia y anti-vida

la opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses

Tomo II

Ponencias del Encuentro Latinoamericano de Científicos Sociales y Teólogos, auspiciado por el CSUCA. San José, 21-25 de febrero de 1978.



Primera Edición
EDUCA, Centroamérica, 1978

Portada: Hugo Díaz

EDITORIAL UNIVERSITARIA CENTROAMERICANA (EDUCA)

Organismo de la Confederación Universitaria Centroamericana que forman la Universidad de San Carlos de Guatemala; la Universidad de El Salvador; la Universidad Nacional Autónoma de Honduras; la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua; la Universidad de Costa Rica; la Universidad Nacional de Costa Rica; y la Universidad de Panamá.

Apartado 64 – Ciudad Universitaria "Rodrigo Facio" – Costa Rica.

Tercera Parte

"DEMOCRACIA RESTRINGIDA"
VERSUS
DEMOCRACIA A PARTIR DE LAS MAYORIAS

DE LA DEMOCRACIA LIBERAL A LA DEMOCRACIA "RESTRINGIDA"

Gregorio Iriarte

INTRODUCCION

Muchos pensaron, hace apenas un lustro, que EE.UU., como la nación más poderosa del mundo, comenzaba a declinar en forma ostensible y relativamente rápida: la humillante derrota en el Vietnam, los bochornosos enredos de Watergate, la consolidación de la OPEP con sus primeros impactos en los precios del petróleo . . . todo ello, unido a una actitud de distensión manifestada en el incipiente diálogo con China y con Cuba y la profundización de éste con la URSS, reflejaba no sólo una actitud externa sino un reconocimiento real de los límites del poder norteamericano. A todo ello se juntaba un panorama económico-comercial que incluía desde el valor decreciente del dólar hasta los saldos negativos en la balanza comercial.

Por si todo aquello no fuese suficiente, hay que anotar también algunos otros hechos que vienen a exasperar los ánimos de los mismos norteamericanos y a deteriorar aún más la imagen de su país en la opinión internacional: el desprestigio y la renuncia del Presidente Nixon, las denuncias y críticas contra la CIA, el escándalo de los sobornos de las multinacionales, con un profundo eco en toda la prensa y su secuela de audiencias públicas y largas discusiones en el Congreso. Estos hechos, este ambiente tenso y de aparente inestabilidad fueron juzgados por muchos analistas políticos como síntomas claros de un proceso de decadencia económica, política, militar y moral de los EE.UU.

Sin embargo, no eran síntomas de derrota, ni siquiera de decrepitud del imperio. Era el nervioso ajetreo que presagiaba un cambio de posición y un reajuste de los mecanismos de poder en un mundo que cambiaba en algunos aspectos. Este cambio no era principalmente interno, sino ante todo externo; un cambio en el que el capitalismo manifestaba una vez más su clásica habilidad de adecuación al momento histó-

rico: ya no se podía imponer tan fácilmente precios irrisorios para las materias primas, ni exigir el voto de los países del Tercer Mundo en los cónclaves internacionales, ni siquiera competir con Japón o con los países más adelantados de Europa en variedad de productos industrializados; los nuevos logros militares soviéticos, tanto en tierra como en aire y mar, imponían no sólo un nuevo lenguaje, sino una distinta actitud . . .

Todo ello no partía de un enfrentamiento directo y global; era fruto de la propia dinámica; el poderío norteamericano se veía afectado en ciertas áreas estratégicas pero no en su totalidad. Había que adaptar la política exterior a un mundo cambiante. En el aspecto de la relación con los regímenes políticos del Tercer Mundo (y sobre todo de América Latina), se llega a la conclusión de que los regímenes militares de América Latina no son los más aptos en el momento actual para coadyuvar a la estabilidad y a la expansión política y económica de los EE.UU. y de sus aliados del Pacto Trilateral. La teoría de la "democracia restringida" es el nuevo modelo que se quiere imponer, en contraposición a los regímenes militares de corte dictatorial.

I. SEGURIDAD NACIONAL, PACTO TRILATERAL Y "DEMOCRACIA RESTRINGIDA"

La política exterior de los EE.UU., sin dejar de ser coherente, muestra gran capacidad de adaptación a las nuevas situaciones económicas, políticas y sociales de un mundo en rápida transformación. Han quedado lejos las posiciones amenazantes y rígidas de la década de la "guerra fría" (1948-1958), cuando el Pentagonismo ejercía gran preponderancia y América Latina era sólo marginalmente necesaria a la economía de los EE.UU. Le importaba entonces casi exclusivamente el dominio estratégico-militar de su área de influencia. Esta orientación, prioritariamente militarista, dio la base para elaborar toda una ideología que se conoce con el término de SEGURIDAD NACIONAL. La Administración Nixon-Ford-Kissinger siguió, en su relación con América Latina, la política del apoyo abierto a los regímenes militaristas que adoptaban la doctrina de la Seguridad Nacional. El apoyo real a Pinochet y el espaldarazo de Kissinger al Brasil como "potencia de primer orden" en América Latina, no son más que algunos ejemplos lógicos de esa posición.

La COMISION TRILATERAL, donde se gestan las nuevas líneas económicas, políticas y militares de los EE.UU. y de sus aliados trilaterales, nace en 1973. Su principal impulsor es David Rockefeller, el

magnate financiero. Zbigniew Brzezinski se constituye muy pronto en uno de sus ideólogos más importantes. El Presidente Carter fue uno de sus miembros y su triunfo electoral está íntimamente ligado al enorme poder del Pacto. La Comisión Trilateral incluye actualmente a los principales empresarios, banqueros y políticos de los tres bloques más importantes del mundo capitalista: EE.UU., Europa Occidental y Japón. El objetivo principal de la Comisión es elaborar una estrategia político-económica común para los tres bloques. De ahí su denominación de Comisión Trilateral. Entre los miembros norteamericanos se cuentan siete Presidentes de los principales bancos del país, los Presidentes de la General Motors, de la US STEEL, de la ITT, de la IBM, etc. Pero lo más asombroso y significativo no es el enorme poder económico y financiero de los integrantes de la Comisión, sino el hecho de que la mayoría de los que ocupan puestos claves en la Administración Carter son, a su vez, miembros de la Comisión Trilateral.

Kissinger, con su característica diplomacia viajera y personalista, trataba de solucionar los problemas "caso por caso", sin un plan coherente, orgánico y global. El Trilateralismo, por el contrario, desarrolla todas sus acciones dentro de una visión totalizadora de los problemas.

Frente al desafío del Tercer Mundo, cada vez más unido y más consciente de su dependencia, y del hecho de que su situación de progresivo empobrecimiento es una consecuencia directa del crecimiento y de la explotación de los países ricos, la Comisión Trilateral trata de unir los intereses de los países ricos del área capitalista.

Expresión del desafío del Tercer Mundo es su decisión de unirse para defender los precios de sus materias primas o la exigencia de que se establezca un NUEVO ORDEN ECONOMICO internacional. Estas exigencias implican una redistribución fundamental de la riqueza, una correlación más justa entre los precios de las materias primas y los de los productos elaborados, mayor facilidad de transferencia tecnológica, concesión de préstamos blandos, mitigación de las exigencias arancelarias . . . El mundo capitalista desarrollado se ha adelantado a tomar sus precauciones tratando de ofrecer una respuesta que dé la impresión de ser positiva y moral, siendo en su esencia terriblemente negativa e inmoral a la luz de unos derechos universales.

Evidentemente, el Trilateralismo no es inmovilista. Quiere que las cosas cambien para que fundamentalmente no cambien. Busca cambios de orden nacional para que no se produzcan situaciones que induzcan a un cambio internacional, donde los países ricos pierdan su situación de privilegio. El Trilateralismo pretende cambiar el sistema para salvar al sistema. El Trilateralismo es elástico: puede llegar, y está llegando, a permitir que se formen stocks de materias primas para estabilizar su

precio, que se exija a las multinacionales sometan sus turbias operaciones financieras a las leyes de cada país, desarrolla el concepto de interdependencia como normativo de toda conducta internacional . . .

Para el Trilateralismo, interdependencia significa que la prosperidad continua y progresiva de los países industrializados es esencial para el progreso de los países subdesarrollados. Lo que se pretende en realidad es que el Tercer Mundo siga cumpliendo con su rol de proveedor de materias primas y de comprador de productos elaborados.

Para dar un poco de credibilidad al concepto de interdependencia, hay disposición a otorgar algunas concesiones a los países pobres. Brzezinski proclama que "el Trilateralismo quiere promover un orden económico más equitativo" (Le Monde Diplomatique, Nov. 1976, p. 13). Es evidente que estas reformas tendrán como objetivo prioritario el fomentar un desarrollo dependiente en el que el Tercer Mundo contribuirá básicamente a la solución de los problemas de los países industrializados mediante la dinamización de mercados de adquisición de productos elaborados. Una cierta bonanza económica en los países pobres beneficia reflejamente a los mercados expansionistas de los países industrializados.

El Trilateralismo es demasiado reciente para poderlo juzgar de un modo objetivo y con cierta perspectiva histórica. Más que una ideología elaborada y claramente definida, es un conjunto de normas pragmáticas que tratan de dar una respuesta a los más graves problemas mundiales desde la perspectiva de unos intereses vinculados fundamentalmente al desarrollo continuo de los países ricos.

En la presente exposición, no pretendemos ahondar en estos aspectos económicos, sino que nos limitaremos a exponer brevemente la posición del Trilateralismo en cuanto a su modelo de democracia, modelo que en la actualidad se quiere introducir en Latinoamérica.

El Trilateralismo pretende ser totalizador. El destino de los pueblos, lo mismo que su forma de gobierno, está supeditado, en forma sutil pero real, a las decisiones trilaterales. El modelo standard ha sido ya elaborado y ha comenzado a ser exportado a los países de América Latina. Es un tipo de democracia "sui géneris", paniaguada y desleída, que se adapta perfectamente, no tanto a las necesidades de los países del Tercer Mundo, cuanto a los intereses políticos, económicos y militares de los países integrantes del Pacto Trilateral. A este tipo de democracia que, según los países industrializados, está hecha a medida de los países subdesarrollados, se la conoce como "democracia restringida".

II. RAZONES DE LOS PAISES DOMINANTES PARA IMPONER LA "DEMOCRACIA RESTRINGIDA"

El militarismo latinoamericano ha servido, en general, muy bien a los objetivos de la política exterior de los EE.UU., sobre todo en estos últimos 15 años. El sistema de Seguridad Nacional, que esos regímenes han ido adoptando como ideología y como práctica, ha sido plenamente obsecuente con los objetivos norteamericanos de mantener todo su poder y toda su influencia dentro del área latinoamericana.

Sin embargo, a la luz de la doctrina tirlateral, los EE.UU. y sus aliados, han llegado a la conclusión de que, de un modo progresivo, hay que ir retirando el apoyo a los regímenes militares. Toda la propaganda de la Administración Carter con respecto a la defensa de los derechos humanos, hay que interpretarla dentro del espíritu y los postulados del Pacto Trilateral. Son varias pues las razones que han influido para que se opere este cambio fundamental.

La política de Carter está encuadrada dentro de esta tesis: el militarismo latinoamericano no es el sistema más apto para generar en el momento actual y en un futuro próximo un desarrollo que favorezca adecuadamente los intereses de los EE.UU. y de los demás miembros de la Comisión Trilateral. La crisis económica mundial exige que se incentiven al máximo los mercados internos, otorgando a las masas depauperadas un mayor poder adquisitivo. El militarismo latinoamericano ha favorecido preferentemente a ciertos grupos privilegiados que han llegado a ser competitivos en ciertos ramos más elementales de la producción industrial.

El "milagro brasileño" (para usar el ejemplo modélico de todo el militarismo latinoamericano) ha sido analizado exhaustivamente por el Trilateralismo, llegando a la conclusión de que su crecimiento esencialmente desarmónico se ha basado en una industrialización orientada, sobre todo, hacia la exportación, o hacia la substitución de productos importados.

El problema interno de la pauperización de las masas, por falta de la más elemental justicia distribuitiva, incide negativamente sobre los países industrializados, al no incorporar masivamente al mercado de consumo a millones de seres que viven en un nivel de subsistencia. Con mercados mundiales en franca contracción, el modelo de desarrollo de los regímenes militares no hace más que agravar la crisis internacional, al no colaborar suficientemente a la expansión de la economía de los países ricos.

El Trilateralismo quiere, para sus propios intereses, que en América Latina existan unas políticas de desarrollo que favorezcan un crecimiento mínimo, sostenido y relativamente igualitario, que otorgue al pueblo un mayor poder adquisitivo y que vaya acompañado de un crecimiento industrial mínimamente competitivo. Irónicamente, aquellos regímenes que fueron inspirados y alentados por el Pentágono son, en el momento actual, un escollo para la política económica expansionista de los EE.UU.

El Trilateralismo busca en el campo económico los siguientes objetivos:

1) Prevenir las demandas excesivamente radicales de un Nuevo Orden Económico internacional ansiosamente buscado por los países del Tercer Mundo.

2) Orientar la economía de los países pobres hacia una industrialización mínimamente competitiva en los mercados internacionales.

3) Estimular nuevos mercados en esos países de tal modo que adquieran constante y progresivamente bienes de capital y de consumo producidos en el área trilateral.

Básicamente, nada ha de cambiar. América Latina seguirá con una economía dependiente, complementaria e integrada.

Dependiente, porque a través del control de la teconología y del capital, nuestra prosperidad ha de depender de los países industrializados, y siempre se ha de desarrollar en forma tal que ayude a la economía de los países poderosos, con el abastecimiento de materias primas y con mercados internos en expansión, en los que fácilmente los países ricos coloquen sus productos elaborados.

Complementaria, porque si bien los mercados de los países ricos se abrirán a tal o cual producto de los países del Tercer Mundo, siempre han de ser controlados y reducidos, tanto en su expansión como en su naturaleza. Por otro lado, ciertas industrias más peligrosas o menos rentables serán transferidas al Tercer Mundo, sobre todo aquellas que son altamente generadoras de polución, como las petroquímicas y siderúrgicas.

Integrada, ya que la integración es necesaria para aumentar la capacidad de los mercados. Se presiona para que los ingresos de los países del Tercer Mundo sean mejor distribuidos, para que el pueblo sea mejor consumidor de los productos elaborados en el área de los países industrializados. (W. Leontif, p. 9, policopiado).

Un cambio es pues necesario, pero difícil. Para Washington, los regímenes civiles son más aptos para implantar las reformas que se juzga ahora convenientes. Se trata de suplantar el militarismo reinante por un nuevo civilismo que favorezca a corto y a mediano plazo a los intereses dominantes, garantizando su expansión económica y afianzando su hegemonía. Lo que se busca es un democratismo en vez de una auténtica democracia. Una democracia formal, medianamente representativa y débilmente participativa. Los derechos civiles o personales, más que los derechos económicos o sociales.

El camino no está exento de escollos. Para los EE.UU. es mucho más fácil derrocar a un Gobierno,que saber a quién poner en lugar de él. En América Latina, los partidos políticos están excesivamente fraccionados, carecen de un auténtico liderazgo, como de suficiente apoyo popular,y su organización interna no tiene bastante efectividad.

Pero el mayor obstáculo lo constituye, sin duda alguna, la misma estructura del subdesarrollo; su economía y su organización presentan algunos problemas nada fáciles de remediar. La deuda externa de la mayoría de los países de América Latina es excesivamente elevada. Los servicios de la deuda externa (amortizaciones e intereses) crecen a un ritmo dos veces mayor que el de los ingresos por concepto de exportaciones. En América Latina, constituye el 17% de la suma total de esos ingresos. En Bolivia ha pasado ya el 23%. El 87% de los préstamos concedidos a América Latina es utilizado para cubrir los servicios de los préstamos anteriores. Este enorme drenaje de divisas es el principal factor que impide el despegue económico de América Latina.

Por otro lado, los términos del intercambio comercial siguen deteriorándose para los países exportadores de materias primas. Mientras los precios de las exportaciones latinoamericanas han aumentado en un 44% en los últimos 5 años, los precios de las importaciones han crecido en un 89%. Los índices de desocupación siguen en aumento y la mecanización en el campo presiona para que venga más gente a la ciudad a engrosar el número de desocupados. Debido a ello la población urbana crece a un ritmo mucho más rápido que la creación de nuevos puestos de trabajo. (Pierre Jalée: EL TERCER MUNDO EN CIFRAS. E. Máspero, 1973).

Las estructuras agrarias (tenencia de la tierra, créditos, tecnología obsoleta, mercados, infraestructura caminera, . . .) necesitan ser reformadas con urgencia, si se quiere que las masas campesinas se integren más eficientemente a la economía nacional.

El Trilateralismo sabe que como condición previa para un cambio económico, es necesario un cambio político, y está lanzado en la bús-

queda de nuevas soluciones para las nuevas necesidades que confronta el capitalismo.

III. DEMOCRACIA SI, PERO . . .

Las actuales tentativas de introducir una nueva forma de democracia, la "democracia restringida", no pueden comprenderse perfectamente sin referencia a dos fenómenos mundiales aparentemente contradictorios.

Por un lado, la crisis del capitalismo, que proviene de dos frentes: la competencia económica creciente entre imperialismos rivales (EE.UU., Europa Occidental, Japón). Al formular una estrategia común para todos los centros de poder capitalista, la Comisión Trilateral trata de superar esta situación conflictiva. Los países del Tercer Mundo conforman el otro frente, al cuestionar el dominio mundial de los EE.UU. en materia económica, y al exigir un Nuevo Orden Económico internacional, especialmente en lo referente a una mayor equidad en los términos del intercambio comercial.

Por otro lado, la democracia burguesa tradicional es sometida a la crítica, al manifestarse más claramente sus límites en los países ricos —de tradición democrática— o, en los países subdesarrollados, al confirmarse su carácter puramente formal en la mayoría de los casos. Esta insatisfacción surge, en cierta forma, de la dinámica misma de la democracia. Una experiencia democrática, aunque limitada, lleva a los pueblos a unas exigencias mayores de participación, exigencias que muchas veces las sociedades "democráticas" occidentales no pueden dar.

En esta situación, el problema político fundamental está en cómo mantener el dominio norteamericano en el mundo, reafirmando la hegemonía del imperio y, al mismo tiempo, atenuando las tensiones internas y externas. Los esfuerzos de la Comisión Trilateral para hacer un frente común ante el Tercer Mundo y ante el Bloque Socialista representan una primera respuesta. Una segunda respuesta la constituye la "nueva moralidad" de Carter con la cuestión de los Derechos Humanos.

Fundamentos políticos de la nueva moralidad

La reafirmación de la hegemonía norteamericana, que es parte integrante del nuevo "rearme moral" de la Administración Carter, es un fenómeno coyuntural: está supeditado a la expansión. (Petras:

RELATIONS, Oct. 1977, p. 271). Prueba de ello es que, en toda la cuestión de los "derechos humanos", no se plantea nunca el problema del origen o de la legitimidad de un régimen; tampoco se hace referencia a los organismos internacionales que los sostienen. A nombre de los "derechos humanos", se da la impresión de que solamente se cuestiona ciertas técnicas políticas, ciertos métodos de Gobierno. Se critica a algunos regímenes por sus violaciones de los derechos humanos y se pasa por alto las líneas políticas y las estructuras de poder que son el origen de esas violaciones.

Las primeras manifestaciones de este nuevo fervor moral han provocado una cierta nerviosidad en los círculos militares latinoamericanos: no se sabe muy bien cómo evaluarlas en términos políticos. Lo cierto es que el impacto de la nueva política sobre los aspectos económicos han sido mínimo. Si bien hubo algunas reducciones en la ayuda militar, no han sido afectadas las líneas de crédito masivo de los grandes bancos hacia los gobiernos "de facto". No se han estudiado sanciones comerciales. La ayuda económica y las ventas de armas en favor de esos regímenes siguen un ritmo ascendente.

La "nueva moralidad" no trata de cambiar substancialmente las relaciones, así como no trata de cambiar substancialmente a los regímenes. Los lazos económicos, políticos y militares no han sido modificados, siendo disociados de ellos el problema de la vigencia de los derechos humanos. Se busca modificar los métodos de gobierno y se eliminan ciertos excesos en la represión pero, ¿no se buscaría con todo ello unas técnicas de dominación más sofisticadas?

En lo que concierne a los intentos de democratización, se nota claramente una disociación entre los derechos políticos de los pueblos y sus derechos socio-económicos. Por ejemplo, la campaña de los derechos humanos no afectó en lo más mínimo la continuidad de los lazos entre los regímenes dictatoriales y las multinacionales. Hay más, Carter es selectivo aun en aquello que viola directamente los "derechos humanos", según el lugar que ocupan tales o cuales regímenes con relación a los intereses del capital norteamericano. Por ejemplo, no han sido tocados por la "nueva moralidad" regímenes altamente represivos como los de Irán o Indonesia. Otros, como Brasil o Argentina, aunque públicamente criticados, no han cesado de recibir una ayuda masiva de los bancos internacionales sobre los que EE.UU. ejerce una decisiva influencia.

La política de la "nueva moralidad" de Carter ha servido de arma ideológica para reconquistar una posición de ventaja. El capital norteamericano necesita la colaboración de su Gobierno en favor de los regímenes opresivos del Tercer Mundo a través de las instituciones eco-

nómicas, políticas y militares. La rentabilidad de las multinacionales tiene condiciones ineludibles: mercados libres, bajos salarios . . . sin lo cual no hay ganancias ni proceso de acumulación.

El tiempo probará que no es posible conciliar las exigencias de acumulación del capital a largo plazo y a gran escala, con la obligación moral de respetar los derechos humanos. Si los Gobiernos de América Latina no logran mejorar la situación de sus pueblos por el camino de la evolución, la frustración de las masas precipitará revoluciones. "El mayor problema del futuro es mejorar el bienestar económico y social de las masas. La impaciencia y la frustración popular fomentará posiciones radicales en favor de cambios. Si los cambios no vienen por evolución, vendrán por revolución". (Consejo del Atlántico sobre "PERSPECTIVAS DE SEGURIDAD DE LOS EE.UU.", EL DIARIO 2.11.77).

IV. PRINCIPALES CARACTERISTICAS DE LA "DEMOCRACIA RESTRINGIDA"

Desde sus orígenes, la democracia de Europa Occidental adoptó alcances limitados y benefició tan sólo a determinados grupos. Cien años de democracia selectiva y restringida, circunscrita exclusivamente al plano político. En América Latina, el esquema parlamentario (una ciudadanía supuestamente libre elegía unos representantes para dirigir los asuntos de la colectividad) fue acogido con entusiasmo por los próceres de la independencia.

La democracia ha sido, en América Latina, una especie de caricatura, una copia poco feliz, ya que las condiciones eran muy distintas de aquellos países a los que se quería imitar. Mezcla de paternalismo y de violencia ejercida por unas minorías privilegiadas, se circunscribía, casi exclusivamente, al plano político-representativo. El Poder legislativo era un engranaje más de la poderosa oligarquía que a su vez estaba ligada a intereses foráneos.

El problema de la democracia en América Latina hay que plantearlo partiendo de la propia realidad económica, social y cultural, y no como una imitación servil de los países industrializados. Tiene que encuadrarse dentro de una situación de subdesarrollo que a su vez está visceralmente unida a la dependencia externa y a la dominación interna.

Sin embargo, asistimos en el momento actual, a una nueva forma de dominación más sutil, que trata de imponer un modelo de democracia que se adecúa perfectamente a los intereses de los países dominantes pero no a la situación concreta de los países pobres.

A este tipo de democracia importada se la conoce con los adjetivos de "limitada", o "restringida". Sus características generales son las siguientes:

Más formal que real: en el sentido de que lo principal viene a ser las formas externas: elecciones, juego de partidos, Congreso . . . dando la sensación de que existe libertad y participación. Se ha definido a la democracia integral como el Gobierno "del pueblo y para el pueblo". La democracia formal, que vuelve a hacer su ingreso en América Latina de la mano de los países poderosos, ni será *del* pueblo, ni *para* el pueblo.

Más representativa que participativa: se teme que el pueblo se organice y participe plenamente. La representatividad ha sido muchas veces anuladora de la participación. Otras veces, el paternalismo de las clases dominantes asume una representatividad que no le corresponde y que impide la verdadera participación. De ahora en adelante, serán las fuerzas externas las que se opondrán a esa participación.

Más política que económica: esa representatividad quedará reducida a lo político-formal. Prácticamente, toda la campaña de EE.UU. a favor de los derechos humanos se limita a los derechos civiles y políticos, sin tocar para nada a los derechos económicos y sociales. Menos todavía cuando se trata de derechos económicos de los países subdesarrollados.

Más individual que social: es clara la tendencia a reconocer los derechos de las personas, pero no así al grupo humano, a los pueblos o a las naciones. El fomentar el individualismo favorece siempre a los que detentan el poder. La democracia de importación será individualista, no solamente por responder a la filosofía de sus propulsores, sino también por responder a sus intereses.

Más dependiente que autónoma: como una consecuencia del singular concepto de interdependencia que tienen los países que conforman el Pacto Trilateral, se quiere para los países subdesarrollados no sólo una dependencia económica, sino también una dependencia política, que avale a aquella, de tal modo que quede asegurada su permanencia dentro del área de influencia capitalista. Se trata de prevenir, sobre todo en América Latina, cualquier intento socializante y aun ciertos ensayos de tipo populista.

Esta es la realidad terriblemente condicionante dentro de la cual están condenados a moverse los países de América Latina. Los problemas internos son graves, pero son más graves aún los problemas externos. Las crisis que amenazan a los países ricos son transferidas a

los países pobres, de una manera cada vez más rígida y más sofisticada. La tasa de crecimiento económico o la cuota de libertad política que puedan conquistar nuestros pueblos están supeditadas a la aquiescencia de aquellos que deciden, según la conveniencia de sus propios intereses, el destino de las naciones.

CONDICIONAMIENTOS OBJETIVOS DE LA GENESIS Y DEL FUNCIONAMIENTO DEL ESTADO Y DE LA IDEOLOGIA DE SEGURIDAD NACIONAL

Aldo Büntig

Ningún proceso social se produce por casualidad o por generación espontánea. De allí que la ideología de Seguridad Nacional no puede explicarse por sí misma, como tampoco puede ser considerada como una especie de *deus ex macchina* que lo explica todo.

Esta ideología, aunque pueda brindar la explicación inmediata de una serie de efectos, requiere ella misma una explicación más profunda, global y científica. Por lo mismo nos parece acertada la apreciación según la cual,

> existen quienes reaccionan como si todo pudiera explicarse a partir de este esquema ideológico. Para este tipo de análisis de la situación, todo ocurrirá como si el complejo juego de fuerzas económicas, políticas y sociales que agitan a los países, se hubiera detenido para dar paso a la implementación de un discurso —el de los regímenes militares— que se ubica por encima de esas pugnas y que aún más las desconoce y le son completamente ajenas. Ciertamente esa será la visión más cara a los partidarios de la doctrina de seguridad nacional, cuyos principales conceptos políticos se caracterizan justamente por un intento de desconocer los conflictos reales de la sociedad (1).

De esta manera, la ausencia de una atenta lectura causal de este fenómeno —Estado e ideología de Seguridad Nacional— favorece la estrategia de sus promotores. Además ello provoca una insistencia demasiado unilateral a nuestro criterio, sobre uno de los efectos más impactantes de la ideología de Seguridad Nacional: la violación, a veces sistemática y cruel, de los derechos humanos.

No podemos menos de reconocer la enorme importancia que reviste su defensa, tanto desde el punto de vista ético como táctico frente a regimenes que apelan frecuentemente al humanismo del pensamiento

social cristiano (2). Sin embargo, creemos no sólo conveniente sino fundamental avanzar mucho más. Y ello no sólo como científicos sociales sino como humanistas u hombres de Iglesia, vivamente preocupados por este problema.

Esto es, es fundamental preguntarse ¿dónde están las raíces endógenas —políticas, económicas y sociales— de tales regímenes?, ¿cuáles son las estructuras de base que dan cuenta en última instancia de su funcionamiento y que pueden actuar más allá de las mismas intenciones subjetivas de los actores implicados? Las respuestas nos llevan a descubrir la génesis y el funcionamiento de la ideología de Seguridad Nacional.

En efecto, si la ideología de Seguridad Nacional no nace por generación espontánea, ni se explica por sí misma, tiene que haber causas objetivas, reales, que es fundamental descubrir para verificar qué es lo que realmente se esconde bajo el manto legitimador de una tal ideología.

Al hacer este análisis, no dejamos de reconocer la autonomía relativa que tiene toda construcción ideológica. Solamente queremos enfatizar la necesidad que tienen, tanto el científico-social como los actores políticos y pastorales, de penetrar la naturaleza del proyecto histórico (económico-social y político) en el que la ideología se inserta y actúa dialécticamente.

Procediendo de esta manera, no sólo estamos actuando con criterios científicos, sino también pastorales. "Es necesario ver claro para actuar eficazmente" decía Pío XII a los obispos franceses hace ya muchos años. Hoy, tal vez como nunca, las Iglesias latinoamericanas enfrentadas a serios desafíos y a la necesidad de revisar y actualizar su acción evangelizadora (3), deben "actuar eficazmente". Para ello es preciso "ver claro", lo que en nuestro caso significa concretar un análisis *genético* y *estructural* de la ideología de Seguridad Nacional.

Con esta preocupación, que es a la vez científica y pastoral, entramos a desarrollar las hipótesis explicativas que consideramos fundamentales.

LAS RAICES ENDOGENAS DEL ESTADO E IDEOLOGIA DE SEGURIDAD NACIONAL

Los regímenes autoritarios que se sirven de la ideología de Seguri-

dad Nacional, recurren frecuentemente —de un modo particular en las primeras etapas de su implantación— a argumentos relativamente simples y concretos: la incapacidad, la corrupción y la demagogia de los gobiernos civiles precedentes. No faltan, por supuesto, las justificaciones heroicas: la necesidad de "salvar" la Nación "amenazada", hecho que habría impulsado a una intervención mesiánica, no deseada, de las FF.AA. (4).

Todo esto, empero, aunque pueda constituir una cierta explicación coyuntural para algunos casos, no expresa las verdaderas razones de fondo; éstas casi nunca se expresan. Allí radica precisamente su eficacia y su peligrosidad. De allí la necesidad de hacerlas aparecer a plena luz.

Comencemos por el análisis de lo que hemos llamado "raíces endógenas", porque pone en evidencia la continuidad discontinua de los nuevos procesos generados, en relación a una serie de fenómenos precedentes (5).

Concretamente, estos regímenes se presentan como la respuesta "salvadora" a coyunturas de grandes crisis económicas, políticas y sociales, con movilizaciones populares y polarización combativa de sectores enfrentados. Esta polarización combativa no es una mera expresión metafórica para designar el enfrentamiento de clases contrapuestas. En varios países, los grupos guerrilleros —rurales, primero, y luego preferentemente urbanos— constituyeron verdaderas organizaciones de lucha armada. Por las tácticas "foquistas" (6) que adoptaron, especialmente en las fases decisivas, estaban llamados al fracaso. Eso no impidió —al contrario— una capacidad operativa a nivel de hechos aislados, espectaculares, realmente sorprendente (7).

En este contexto, nuestra hipótesis de lectura es la siguiente:

"Los regímenes autoritarios —comúnmente militares— que utilizan la ideología de Seguridad Nacional son la respuesta tecnocrática y elitista a la crisis que se produce en un tipo de Estado, social-participacionista y de-compromiso, que había caracterizado las etapas precedentes de tipo populista y desarrollista en diversos países. Por el papel que otorga a una visión tecnocrática de la economía y de la sociedad lo designamos como 'tecnocrático-autoritario' ".

La hipótesis no pretende sincronizar los tiempos ni nivelar los modos de realización en los diversos países interesados. A grandes rasgos, el proceso puede ser descrito como sigue.

En las primeras décadas de este siglo, se produce la ruptura del

sistema de dominación oligárquico-conservador que había presidido la formación de las diversas repúblicas. Ello es resultado, por un lado, de la crisis de los años 30, que pone fin al esquema agro-minero exportador (modelo de desarrollo "hacia afuera") de la "belle époque"; por otro, es fruto del peso creciente que van ejerciendo en la escena política nuevos actores sociales —las capas medias inicialmente y luego el proletariado industrial creciente.

En efecto, la crisis del modelo de "desarrollo hacia afuera" va a provocar la emergencia de un nuevo modelo de desarrollo económico (desarrollo "hacia adentro"), caracterizado por el proceso de "sustitución de importaciones" y por un tipo de desarrollo político de participación ampliada o total, según los casos.

El proceso no es sincrónico. En los países que van a la avanzada se constata en las décadas de 1940 y 1950 una presencia organizada de las masas populares que presionan sobre el sistema establecido llevando al Estado a concretar un conjunto, a veces inorgánico, de concesiones en el plano de las reivindicaciones sociales y políticas, estableciendo nuevas formas de participación popular.

Esto se realiza especialmente en los esquemas populistas que, si bien no rompen totalmente con el proyecto histórico capitalista, lo socializan y popularizan notablemente en algunos casos (8).

Surge así un nuevo tipo de Estado que identificamos como "social y de participación" por lo que venimos describiendo; también se lo designa como "de compromiso" porque en tal esquema ninguna clase particular puede ejercer una hegemonía irrestricta, lo que lleva a una permanente transacción entre los grupos dominantes, a la incorporación de nuevos grupos, a alianzas temporales y a la inestabilidad permanente de todo el sistema (9).

En todos estos casos, y no obstante la importancia que en alguno de ellos juega la clase obrera organizada, estamos frente a un sistema capitalista periférico, dependiente, que desde fines de la década de 1950 se hace cada vez más concentrado y monopólico. Porque, desde entonces, los diversos modelos desarrollistas van permitiendo la penetración progresiva de la nueva estructura de dominación capitalista, centrada en el poder de las Multinacionales y de sus cómplices nativos (particularmente las burguesías modernizantes, internacionalizadas), como veremos más adelante.

Naturalmente, la viabilidad de este modelo económico —concentrado y monopólico— no compatibilizaba con un modelo político de creciente participación y movilización popular.

Por un lado, el modelo político promovía el protagonismo creciente de los sectores populares, lo que ponía seriamente en peligro la supremacía de los sectores dominantes tradicionales y recién emergentes. Por otro lado, este modelo económico era marcadamente distribucionista, de acuerdo a las expectativas y demandas crecientes de consumo de los sectores populares, recientemente incorporados. Este esquema había sido altamente funcional en un comienzo, pero resultaba opuesto a las exigencias de un sistema económico que, en una nueva etapa, demandaba *acumulación* y *concentración* de la riqueza.

> Se plantea así una contradición no resuelta entre el patrón de desarrollo económico vigente y la creciente democracia política y social. La presencia y la movilización de las fuerzas populares presiona cada vez más sobre el sistema que no acierta a solucionar satisfactoriamente los problemas de ahorro, inversión y distribución (10).

Esta contradicción se agrava por el boicot —a veces sutil, otras descarado— ejercido por los factores externos, en complicidad con los grupos dominantes nativos (v.gr. Chile, Perú, Argentina); otro factor de agravación fueron los mismos errores cometidos por los gobiernos democrático-populares (11).

El resultado de estas contradicciones, estructurales a un Estado "de compromiso", es una situación de hondas crisis económicas (carestía de artículos esenciales, inflación galopante . . .) y de gran movilización de los sectores populares que se sienten amenazados en sus conquistas. La polarización política y combativa, de la que habláramos, se inserta ajustadamente en una situación de contradicciones que el Estado vigente se muestra incapaz de resolver.

Este embate de fuerzas sociales enfrentadas podía definirse, teóricamente al menos, *o* por el triunfo definitivo de las fuerzas populares con el derrumbe del capitalismo dependiente, *o* por el triunfo del bloque de clases dominantes, beneficiadas por las nuevas formas de dominación capitalista. La primera alternativa, que implicaba un modelo socialista, sólo era posible teóricamente; en la práctica resultaba imposible, sea en razón del poder del *establishment,* sea por factores de tipo geopolítico o geoeconómico en juego. Estados Unidos, en efecto, no puede permitir ya que algún país latinoamericano salga de su órbita hegemónica (12).

No queda sino la segunda alternativa que, por otra parte, se inscribe naturalmente como una radicalización de las formas capitalistas dependientes ya vigentes. Pero, con todo, es una alternativa que deberá revertir, drásticamente si es necesario, los procesos populares en marcha.

Para ello se requiere la presencia de un actor social con fuerza y organización suficiente como para provocar la ruptura drástica requerida. Un actor social capaz de concretar, a cualquier precio, la continuidad-discontinua. Es casi superfluo concluir que el único actor con tales características son las Fuerzas Armadas.

Ahora bien, éstas encuentran en la ideología de Seguridad Nacional una forma, aparentemente mesiánica, de justificar la consolidación de un modelo económico, concentrador y excluyente. Modelo económico que para poder funcionar tendrá que ir acompañado de un modelo político, autocrático y autoritario, y de un modelo social netamente elitista.

Como vemos, las condiciones económicas, políticas y sociales que prepararon endógenamente la emergencia de los regímenes de Seguridad Nacional, explican no sólo las razones de su génesis sino también algunas de las características que fueron asumiendo (autoritarismo, elitismo, tecnocraticismo).

Consiguientemente, la ideología de Seguridad Nacional está muy lejos de surgir por generación espontánea. Tampoco se produce una ruptura irracional con el pasado. Al contrario, esta ideología surge, a) para justificar la eliminación de aquellos elementos que impidieran profundizar los procesos que ya venían gestándose; b) para asegurar el funcionamiento aceitado de las nuevas estructuras de dominación que habían comenzado a penetrar la realidad latinoamericana desde fines de la década de 1950.

Esto nos conduce a abordar la segunda parte de nuestro capítulo.

LAS ESTRUCTURAS DE DOMINACION CAPITALISTA Y EL FUNCIONAMIENTO DE LA IDEOLOGIA DE SEGURIDAD NACIONAL

Trataremos de demostrar ahora que el funcionamiento de la ideología de Seguridad Nacional tiene también causas objetivas, estructurales, perfectamente discernibles. Como todo mecanismo legitimador, la ideología de Seguridad Nacional supone y exige procesos infraestructurales, que no aparecen al lector superficial, pero que son decisivos.

Precisamente, son estos elementos básicos, estructurales, los que nos permiten dimensionar toda la gravedad del problema que se esconde detrás del Estado y de la ideología de Seguridad Nacional. Nos hemos

acostumbrado demasiado a subrayar sus efectos más aberrantes (represión, torturas, desapariciones, secuestros, violación de los derechos humanos en las formas más sádicas y crueles . . .). Sería imperdonable, empero, que no objetiváramos sus causas más profundas. Tanto más cuanto no son muchos los que se han internado por este camino (13).

Nuestra hipótesis de trabajo, al respecto, es la siguiente:

"El Estado Tecnocrático autoritario y la ideología de Seguridad Nacional que le sirve de justificación, constituyen una respuesta orgánica y funcional, a nivel continental, frente a las exigencias que plantea la reestructuración del sistema capitalista mundial, a través de las firmas multinacionales. Entre la ideología de Seguridad Nacional y la base económico-social indicada hay una relación dialéctica que asegura la mutua vigencia y consolidación" (14).

El desarrollo de esta hipótesis exige un análisis detenido y circunstanciado de la estructura capitalista internacional, de su crisis y del papel que juegan las firmas multinacionales en ese contexto.

La Estructura Capitalista Internacional en Crisis: Causas y Consecuencias

Desde su aparición en el s. XVI, el sistema capitalista va soportando crisis cíclicas más o menos profundas y prolongadas. En este siglo, la crisis de la década de 1930 es la más grave y la más conocida. Las consecuencias de la misma (quiebras, recesión, desocupación . . .) se dejaron sentir en los países más vinculados al sistema, tanto del centro como de la periferia. El capitalismo superó la crisis, gracias a la guerra más mortífera que conoció la humanidad. Pero, esto pertenece a la historia.

Nos interesa analizar brevemente la crisis actual, especialmente por su impacto en los países periféricos.

Ahora bien, ¿de qué se trata? Se trata fundamentalmente de una crisis en el sistema capitalista de acumulación, que refleja una tendencia a la disminución de la tasa de ganancia y una tendencia a la disminución de oportunidades para hacer inversiones productivas en los sectores más rentables. Por tanto, dificultades en el proceso de acumulación y concentración capitalistas porque el motor del sistema, el lucro o la ganancia, no crece al ritmo conveniente.

Las causas de este fenómeno deben ubicarse en el debilitamiento de un sistema económico fundado principalmente en la expansión de

ciertos sectores dinámicos, basados en tecnologías de punta, tales como la petroquímica, la cibernética, la electrónica, etc. patrimonio de los países superindustrializados.

En la medida en que sectores, dinámicos por excelencia, no pueden seguir asegurando el crecimiento de la economía capitalista mundial —por no contar con una cuota de ganancia que estimule las inversiones productivas— el conjunto de la economía capitalista se enfrenta ante una disminución del proceso de acumulación. De allí la necesidad urgente de reestructurar el sistema para obtener altas tasas de ganancia; ello exige desarrollar nuevos sectores dinámicos y nuevas tecnologías adecuadas a la explotación de esos sectores.

Es un hecho que el capitalismo central ha encontrado siempre una solución —o una salida— a sus crisis cíclicas. Uno de los mecanismos más eficaces ha sido exportar los efectos de las mismas a los eslabones más débiles y dependientes del sistema: los países periféricos. Es lo que viene sucediendo en los últimos años, particularmente después de la crisis energética.

De esta manera, no sólo se produce una reestructuración del sistema capitalista mundial —como tal— sino una reestructuración de las formas de penetración y dominación imperialista en el sistema capitalista periférico. Precisamente, el epicentro dinámico de ambos procesos está constituido por el fenónemo multinacional o transnacional.

Al hacer esta afirmación no pretendemos afirmar que estos gigantes de la economía mundial funcionan en forma totalmente autónoma. Si bien tienen estrategias e intereses propios, se vinculan dialécticamente con la política de las grandes potencias hegemónicas (EE.UU., Europa y Japón), a las que responden, por origen nacional (15).

Los Términos Actuales de la Penetración y Dominación Imperialista (16)

La racionalidad intrínseca del sistema capitalista, que exige acumulación de capital y nivel relativamente alto de la tasa de ganancia, ha ido provocando un cambio cualitativo en sus formas actuales de penetración y dominación. La crisis de los últimos años consolida y acelera este proceso.

Desde fines de la década de 1950 se verifica un cambio sustancial en el modelo de inversiones que se realizan en América Latina; con ello se redefinen los términos de la dominación, tanto en sus expresiones

puramente tecnológicas y económicas, como en sus concreciones políticas.

El imperialismo clásico había operado con un modelo bien conocido y altamente rentable: los capitales se invierten en el sector *primario, extractivo* (minería, agricultura . . .) y en las *infraestructuras viales* (caminos, ferrocarriles, puertos) que aseguraban el intercambio desigual de materias primas por manufacturadas entre la periferia y el centro, respectivamente. Además, los medios de transporte y los seguros correspondientes estaban normalmente en manos de las potencias hegemónicas de turno.

Tal es la estrategia empleada por Inglaterra en su apogeo imperialista con varios países de América Latina, durante las primeras décadas de este siglo.

Pero, desde fines de la década de 1950 cambian sustancialmente los parámetros de la estrategia expansionista. Aquí es precisamente cuando entran a jugar un rol clave y protagónico las multinacionales.

Ahora bien, ¿en qué consiste este cambio sustancial de estrategia y qué consecuencias sociales y políticas se manifestarán en los países afectados? Son dos preguntas claves para dilucidar.

En cuanto al cambio de estrategia, debemos decir que se nota un claro *desplazamiento* en la *orientación de los capitales invertidos*. Esto es, no se abandonan totalmente las inversiones en los sectores extractivos relevantes (petróleo y minerales estratégicos) pero el grueso de las inversiones se dirigen a las *industrias de bienes durables de consumo* que requieren una tecnología relativamente avanzada (automóviles, electricidad, electrodomésticos . . .) y a los *servicios financieros* y *comerciales*. Controlan, de esa manera, el mercado con mayor capacidad adquisitiva, el sector financiero, verdadera sangre de la economía, y las fuentes de excedentes en los países dependientes (17). Tal vez lo más determinante sea el control financiero, en sus fuentes internacionales y nacionales, desde donde dominan fácilmente el sector industrial moderno. Se repite así uno de los procesos típicos en la fase imperialista del capitalismo.

Los países centrales siguen reteniendo el monopolio de la electrónica, la petroquímica, la automatización (cibernética), sectores que exigen un alto grado de capitalización y especialización tecnológica. Se reservan, además, los programas de "investigación y desarrollo" (18).

Se produce así una "nueva división internacional del trabajo", cuyo impacto sobre las economías latinoamericanas es comparable

—según C. Furtado— a los grandes cambios producidos en el s. XVI y en el s. XIX.

Pues bien, esta nueva estrategia de penetración y dominación, estrechamente vinculada a la lógica imperialista, agudiza su impacto en los países periféricos en una coyuntura de crisis como la que está afrontando últimamente el capitalismo central. Urge en este momento asegurar las condiciones óptimas de expansión, cuyo ritmo de crecimiento tiende peligrosamente a hacerse demasiado lento en la misma potencia hegemónica del capitalismo central: EE.UU.

Para ello el capitalismo central necesita abrir y dominar nuevos mercados, desplazar recursos productivos, controlar los mercados financieros de cada país hasta convertir paradójicamente el crédito nacional en un "crédito cautivo" de los intereses de las multinacionales. En la misma línea estratégica se inscriben: 1) la reorganización del comercio, apartándolo de sus cauces competitivos tradicionales y sometiéndolo a los imperativos monopólicos y oligopólicos; 2) el fortalecimiento de la capacidad de acumulación, mediante una apropiación más global y racionalizada de los excedentes locales en los países dependientes.

Pues bien, en tal perspectiva, las fórmulas competitivas de un capitalismo selvático resultan totalmente disfuncionales. La nueva etapa imperialista necesita organizarse en grandes conglomerados —monopólicos y/u oligopólicos— y asentar su acción directa en aquellas actividades estratégicas que aseguren una dominación, cada vez más profunda y rentable, en los países periféricos.

En los países dependientes se suscitará una apariencia de desarrollo que no es otra cosa que un mero crecimiento cuantitativo, medido en términos del aumento de las tasas del PBI. Esto podrá parecer espectacular en algunos casos como el brasileño (19), si no se tiene en cuenta su tremendo costo social y la deformación de la misma economía nacional consecuente. Brasil ofrece, además, una variante típica y exclusiva: la invasión depredadora de grandes espacios en las zonas rurales, especialmente en la Amazonia y en el Mato Grosso. La magnitud de este proceso está dada por estas cifras (que corresponden sólo a 1971) (20):

1. National Bulk Carriers (USA)	3.215.000 hect.	Pará-Amapa
2. Brasil Land Cattle Packing (USA)	2.881.053 hect.	Mato Grosso
3. Comarco (Brasil)	2.100.000 hect.	Maranhao
4. Frederic Reichencash (USA)	1.192.500 hect.	Goias
5. Robert Lamson (Canadá)	1.000.000 hect.	Goias
6. The Lancashire Gen. Inv. (SA)	998.000 hect.	

Se establecen así verdaderos feudos, donde estas firmas actúan en

forma arbitraria y omnipotente, sin más ley que la de sus intereses, protegidos por el Estado brasileño contra los intereses de los propios nativos.

Todo este fenómeno complejo constituye la nueva estructura de dominación capitalista que tiene como agente dinámico a las empresas que se denominan comúnmente multinacionales o transnacionales (21).

No nos interesa realizar aquí una crítica al fenómeno multinacional como si fuera, por sí mismo, una estructura diabólica. Lo que importa es destacar el papel que cumplen en la estrategia de dominación capitalista actual. Y en ese contexto, nos interesa subrayar su estrecha conexión con la ideología de Seguridad Nacional, tal como se la implementa en los países de América Latina.

Las Multinacionales: Naturaleza y Poder

No existe una definición admitida de las Firmas Multinacionales. Una fórmula aproximativa, que pretende describir sólo la realidad empírica del fenómeno, es la siguiente: "Una gran empresa nacional que posee o controla diversas filiales de producción en diversos países" (22).

En general, las Multinacionales son originariamente grandes empresas nacionales. Es decir, pertenecen a sectores industriales concentrados. Esto debe ser tenido bien en cuenta porque la multinacionalización está ligada al carácter monopolista y concentrador de la economía de origen.

Uno de los aspectos que más impacta al hablar de las mismas es el poder extraordinario que representan en la economía mundial. La enorme irradiación mundial y su espectacular volumen de ventas están en la base del poder de las Multinacionales. Algunos datos sugestivos vale la pena recordar. En 1974, el volumen de ventas de cada una de las 20 mayores multinacionales fue superior a los 5.000 millones de dólares, o sea, bien por encima y mayor que el Producto Interno Bruto de 80 países del mundo. Aún más, las ventas totales de todas las Multinacionales para ese año equivalía al 20% del Producto Nacional Bruto mundial excluyendo las economías socialistas.

La mayor de todas ellas, la EXXON o Standard Oil de New Jersey obtuvo, ella sola en 1975, una cifra de ingresos superior al Producto Bruto Interno de 120 naciones del mundo. Su volumen de ventas fue de 44.864 millones de dólares. Si sumamos las ventas de las 500 mayores Multinacionales de EE.UU., para el año 1975, alcanzamos la cifra colosal de 865.236 millones de dólares; cifra que es superior a la suma de

todas las exportaciones mundiales que en ese año habían alcanzado sólo los 789.000 millones de dólares (23).

Es superfluo seguir multiplicando cifras. Lo notable, además, no es sólo la magnitud de estos gigantes económicos sino su ritmo de crecimiento anual: se estima en un 10%, mientras que la producción industrial no internacionalizada de los países centrales alcanza sólo el 4%. De allí que si mantienen estas tasas de crecimiento comparativo, a fines del siglo las Multinacionales producirán más de la mitad de los bienes y servicios del mundo. Como es lógico suponer, EE.UU. es el principal país de origen de las Multinacionales, aunque la proporción del capital norteamericano invertido en el extranjero tiende a disminuir levemente, en beneficio de Alemania y Japón, los otros dos líderes no americanos en materia de multinacionalización (24). Con todo, es tal el peso de las Multinacionales norteamericanas que el valor bruto de su producción *fuera* de EE.UU. sería suficiente para constituir la tercera "nación más rica" del mundo.

Todas estas cifras impresionantes expresan el momento actual de un proceso en plena evolución. Es fundamental analizar cómo se originan y se insertan en el modelo de producción capitalista hasta constituir "el corazón económico del imperialismo moderno".

Las Multinacionales: Su Génesis e Influencia

Para entender el papel de las Multinacionales en la estructura mundial capitalista, hay que situarse dentro de la dinámica —a la vez concentradora y expansiva del capital (25). En efecto, teniendo en cuenta que la motivación que preside la racionalidad capitalista radica en la maximización del lucro, el capital para sobrevivir necesita crecer; esto es, necesita *incorporar* sistemáticamente parte de la ganancia que produce para que ésta, convertida en capital, pueda producir más ganancia. Esto pertenece a la racionalidad misma del sistema capitalista. Pero la racionalidad del sistema lleva implícito otro fenómeno que será decisivo para la multinacionalización: la empresa capitalista nace en la fase competitiva del sistema. Por lo mismo, dentro de esa lógica, las empresas deben producir más, mejor y a menos precio para ir eliminando a los competidores eventuales.

La competencia genera así, por una dialéctica que le es intrínseca, una lucha selvática en la que vencen los más fuertes. Es así como se va concentrando paulatinamente la producción en las pocas empresas más poderosas que pueden subsistir en cada rama, surgiendo así las formas monopólicas u oligopólicas, típicas desde la segunda mitad del s. XIX.

Pero el proceso no se detiene allí. La etapa monopólica lleva necesariamente a las formas imperialistas que caracterizan el capitalismo del s.XX. Sus consecuencias no sólo fueon denunciadas y descritas por Lenín (26) sino por el mismo Pío XI con frases como éstas: "La libre competencia se ha destruido a sí misma; a la libertad del mercado sucede la dictadura económica. El ansia de lucro deja paso a una ambición desenfrenada de dominio. Toda la vida económica se ha hecho horriblemente dura, implacable y cruel" (27).

El proceso pasa primero por la diferenciación interna de las funciones capitalistas, que trae como consecuencia la formación de un *estrato financiero* y su preeminencia en el modo de producción capitalista. Pero hasta aquí el proceso se desarrolla todavía al interior de cada país.

Sin embargo, la lógica del sistema exige ganar más para crecer más y recíprocamente. Ahora bien, este crecimiento se ve limitado en los países pioneros del capitalismo por el empobrecimiento de las masas trabajadoras y por la tasa exagerada del aumento de capital en relación al mercado: las grandes empresas ven así acumular sus existencias. Ello las obliga a buscar salidas al exterior para asegurar la continuidad de la acumulación capitalista. Tenemos así un nuevo rasgo fundamental: la *penetración de los mercados exteriores* para la colocación del excedente manufacturero y la obtención de alimentos y materias primas baratas.

Es entonces cuando el monopolio comienza a resultar *imperialista.* Inicialmente, a través de los mecanismos de una división internacional del trabajo que asigna a las economías periféricas —colonias o neocolonias— el rol de economías complementarias: deben especializarse en la producción de aquellos alimentos y de materias primas, requeridos por los centros industriales. Y todo ello con el requisito "del atraso", a saber, *bajos niveles salariales,* con lo cual se reducen sustancialmente los costos de producción en los países centrales y se mantienen altos índices de ganancia y acumulación capitalistas.

Pero, más allá de estos lazos comerciales, se iba produciendo la principal forma de penetración imperialista, en términos de inversión directa de capital (préstamos o inversiones directas).

Esta estrategia imperialista en los países periféricos, y especialmente en América Latina que había accedido a la "independencia política", supone la vigencia del modelo agro-minero-exportador, o de desarrollo "hacia afuera". Pero en las primeras décadas del s.XX, ya lo dijimos, se va produciendo un cambio paulatino en la estructura del aparato productivo de varias naciones latinoamericanas, particularmente Argentina, México, Brasil.

En efecto, la economía exportadora de productos primarios había permitido una especie de acumulación originaria en sus oligarquías tradicionales y burguesías comerciales. Se crearon así las condiciones internas para iniciar el proceso de industrialización propia; pero ésta adopta la forma de industrialización "liviana" o "dulce", sustitutiva de importaciones. Las dos guerras llamadas "mundiales", y especialmente la crisis capitalista de la década del 30, brindaron las condiciones externas para este cambio en la estructura del aparato productivo.

Este nuevo modelo pudo desarrollarse ampliamente, en sus primeras fases, gracias a un sólido mercado local constituido por las oligarquías terratenientes, las burguesías comerciales y las clases medias que se amplían sensiblemente; paulatinamente se incorporarán ciertos sectores obreros, beneficiados por las políticas distribucionistas de los gobiernos locales.

Pues bien, este paso a la producción industrial orientada al mercado interno será decisivo para las nuevas formas que adoptará el imperialismo, precisamente a través de las *Multinacionales*. Estas, efectivamente, reorientarán sus inversiones hacia los sectores industriales modernos y más dinámicos. Esto es muy claro en América Latina; aquí el porcentaje de inversión norteamericana en el sector manufacturero pasa del 13.1% en 1946 hasta el 33.6% en 1968 (28).

Aportarán para ello su enorme capacidad tecnológica y financiera, tanto propia como la del crédito internacional y del mismo crédito nacional que incorporan a su estrategia. Sucede así que el aporte de capital líquido que realizan las multinacionales es normalmente escaso, tanto en números absolutos como relativos (29). De esa manera llegan a disponer de un poder económico tal que no les será difícil competir ventajosamente con el sector de la industria nacional que corre el riesgo de ser absoribido, a no ser que acepte ser incorporado de alguna manera al proceso multinacional (30.

De esta manera, las Multinacionales se constituyen en el organismo clave de penetración y dominación imperialista en las zonas del capitalismo periférico. Los ejemplos más sorprendentes se verifican en países de América Latina y en algunos del Sudoeste asiático: Corea del Sur, Filipinas, Singapur . . . Son los mismos países manejados por regímenes tecnocráticos y autoritarios que recurren "casualmente" a la ideología de Seguridad Nacional. Obviamente, en esto no hay nada de "casualidad". Ello aparecerá claramente en los párrafos siguientes en los que analizaremos algunas de las *exigencias* y *consecuencias* de este nuevo modelo de penetración y dominación imperialista.

Exigencias para el Funcionamiento del Nuevo Modelo

a) Nuevo Modelo y bloque de clases dominantes

Del análisis desarrollado anteriormente surge que las Multinacionales no actúan como quistes adheridos externamente al tejido económico del país. De ninguna manera. La estructura de dominación internacional —que actúa en forma privilegiada a través de las Multinacionales— se "nacionaliza" gracias a la complicidad del bloque de clases hegemónicas dentro de cada país (31).

Se trata fundamentalmente, pero no exclusivamente según los casos, de las burguesías industriales internacionalizadas y de las burguesías financieras. Son ellas las que actúan como "cabeza de puente" de la nueva estrategia de dominación.

Dado su papel de estrecha relación y complicidad con los intereses industriales y financieros extranjeros, se suelen presentar contradicciones objetivas con las oligarquías agrarias tradicionales. Sin embargo, se trata de contradicciones secundarias ya que estructuran, en definitiva, un solo bloque de clases dominantes que aceptan sin fisuras, la penetración de los capitales extranjeros y adoptan estrategias muy similares frente a las reivindicaciones y proyectos populares.

Las contradicciones más consistentes pueden darse entre las burguesías internacionalizadas y las "nacionales", particularmente en aquellos países en los que habían adquirido un volumen apreciable de desarrollo, al abrigo de la protección estatal. Estos sectores, empero, ante el cambio de las normas respecto a inversiones extranjeras, son absorbidas o se convierten por necesidad de subsistir en aliados menores de las burguesías internacionalizadas (32). En este contexto se explica el proceso de desnacionalización creciente que se opera en muchos países de América Latina, sujetos a la nueva estrategia de dominación imperialista. Un dato resulta elocuente: de las nuevas subsidiarias de empresas norteamericanas en la región, apenas el 28% representaba la compra de empresas locales en el período 1946-1957; en el período 1958-1967 esta fórmula de desnacionalización alcanzó al 46% (33).

Se consolida así el bloque de clases hegemónicas que asegura, mediante una función gerencial, la penetración del capital extranjero.

b) El Nuevo Modelo y el Nivel de Ingreso de los Sectores Populares

La rentabilidad del proceso está estrechamente relacionada con

los bajos costos de producción. De allí que una de las exigencias básicas a este nuevo tipo de dominación sea la pauperización absoluta o relativa de los sectores populares.

Podría argüirse que se trata de una política suicida ya que ello reduce las dimensiones del mercado local. Es cierto; pero el impacto negativo se hace sentir fundamentalmente sobre las industrias nacionales de orientación popular (textiles, electrodomésticas . . .); no así sobre las Multinacionales que operan para un mercado más reducido pero de gran capacidad adquisitiva (los sectores hegemónicos ya descritos). Por otra parte, el modelo funciona también teniendo en cuenta las ventajas de la exportación, particularmente en los países donde el mercado interno es todavía reducido.

Naturlamente, el costo de la mano de obra es fundamental. Basta pensar que en EE.UU., un obrero gana alrededor de 160 dólares por una semana de 40 horas, mientras que el obrero argentino o brasileño no alcanza normalmente a los 20 dólares por una semana de 44 horas.

De allí el enorme interés de las Multinacionales de invertir en estos países, en la medida que aseguren también estabilidad política, orden y seguridad, remesa de ganancias, exención de impuestos, etc.

Consiguientemente, la pauperización de los sectores populares está en la lógica misma del sistema. Nadie debe extrañarse entonces de lo que esté sucediendo en aquellos países en los que, al amparo de los regímenes autoritarios, la nueva estrategia multinacional está funcionando a pleno.

Merece citarse antes que nada a Brasil: aquí, en los años del famoso "milagro" se constata una concentración progresiva de los ingresos en el 5% más poderoso y una situación regresiva en el 80% más pobre. Así los estudios realizados, a partir de los datos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística, demuestra la siguiente evolución en la distribución de la renta nacional, entre 1960 y 1970:

- El 5% que disponía un *27.3*% en 1960, concentra el 36.3% en 1970

- El 80% que disponía un *45.5*% en 1960, alcanza sólo el *34.8*% en 1970

Como se ve, el "milagro brasileño" es sólo para unos pocos; no seguramente para los sectores populares (34).

Otro indicador impactante es el que describe las horas de trabajo

que necesita un trabajador, con salario mínimo, para adquirir los alimentos básicos: en diciembre de 1965 necesitaba sólo 87 horas 20 minutos; en julio de 1974 (en pleno 'milagro') requería 155 hs. 27 minutos (35).

De allí las ganancias extraordinarias que realizan las Multinacionales. Por algo Brasil es considerado como "el paraíso de las Multinacionales". Un ejemplo elocuente de ello surge de las palabras pronunciadas por R. Leiding, Director-Presidente de la Volkswagenwerke A.G.: "En 1973, las ganancias provenientes de Brasil fueron tan altas que cubrieron los déficits de otras unidades" (36).

El caso argentino de los últimos 2 años es también típico dentro del modelo. Para atraer a los capitales extranjeros se modificó totalmente la ley de inversiones extranjeras, puesta en vigencia por el gobierno peronista y se implementó un plan económico, verdadera agresión a los intereses populares. La revista "Realidad Económica" (37) objetiva el proceso de una manera elocuente. Entre otras cosas analiza la evolución del salario medio real desde 1950 hasta diciembre de 1976, tomando a 1950 = 100 se llega así en diciembre de 1975 = 146.8 y en diciembre de 1976 = 73.1.

En palabras más simples, el asalariado redujo a menos de la mitad su capacidad adquisitiva. Ello se evidencia también en la drástica reducción de la participación del asalariado en el Producto Bruto Interno: al final de 1974 alcanzaba el 43.05%, mientras que al final de 1976 apenas llega al 21.7%. La situación empeoró sensiblemente en 1977 con lo que la participación de la clase trabajadora disminuyó aún más. Este dato es bien significativo porque evidencia la característica concentracionista y excluyente del modelo.

Características similares asume el proceso en Chile, Uruguay, Perú, Bolivia, México . . . Países que —casualmente— abrieron sus puertas al capital extranjero, según las exigencias del Fondo Monetario Internacional (38).

c) El Nuevo Modelo y las Organizaciones Populares (sindicatos, partidos políticos, organizaciones de base)

Una estrategia económica como la precedente no puede implementarse con un pueblo fuertemente organizado, a través de sindicatos, partidos políticos u otras organizaciones populares. De allí que todos los regímenes que adoptan este modelo comienzan por suspender, eliminar o reducir a una farsa democrática toda actividad política partidista.

Algo similar —o mucho peor— acontece con las organizaciones gremiales, especialmente combativas. Sus militantes son encarcelados, o eliminados por métodos más expeditivos, para ser luego intervenidos. Las huelgas y todo movimiento reivindicativo están severamente prohibidas, sancionándose drásticamente a sus promotores y a los participantes en caso de producirse. Allí está la razón de la aparente calma de los sectores obreros, a pesar de los salarios de hambre. Como decía gráficamente un joven militante de la clase obrera argentina: "Más vale la panza vacía que la cabeza llena de balas" (39).

Se produce así una contradicción —coherente por otra parte con la estrategia capitalista establecida— según la cual los precios se regulan libremente por la ley de oferta y la demanda (en general) o son aumentados por los empresarios de acuerdo a las posibilidades del mercado; en cambio, los salarios son establecidos exclusivamente —al menos en las primeras fases del modelo— por las autoridades del régimen. Es obvio, entonces, que los salarios "suban apenas por la escalera, mientras que los precios lo hacen por el ascensor".

Dentro del mismo proyecto orientado a desarticular el poder del pueblo, para quien la organización es la única fuerza, es preciso situar también el control severo y la represión cruel a ciertos sectores de la Iglesia. Nos referimos a aquellos sectores que siguen trabajando en las bases, tratando de ser "la voz de los que ya no la tienen" o intentando a través de sus propias estructuras (v.gr. "comunidades de base") que el pueblo adquiera su propia voz y su conciencia de ser alguien; hecho tanto más relevante y decididamente anti-sistema, cuanto que todo se ordena allí a marginar y anular al pueblo.

d) El Nuevo Modelo y el Estado Autoritario

La implementación de políticas económicas regresivas y la desarticulación de los movimientos populares exige procedimientos drásticos, especialmente en aquellos países que habían alcanzado un alto grado de participación y movilización popular (Argentina, Chile, Uruguay . . .). Paradójicamente, el capitalismo liberal que entra en el mundo enarbolando la democracia política, prescinde totalmente de ella en esta nueva fase de su desarrollo en sus zonas periféricas. Ya no le es funcional.

Al contrario, la eficacia de esta nueva etapa de penetración y dominación exige un Estado fuerte y excluyente; un Estado autocrático y autoritario capaz de cortar de raíz cualquier reclamación popular, sin detenerse ante la violación de los derechos humanos más elementales con los métodos más despóticos (detenciones por tiempo indetermi-

nado y sin juicio previo, desapariciones, torturas, asesinatos . . .). Un Estado "nacional" dispuesto irónicamente a subordinar, no sólo las leyes sino la misma Constitución a los imperativos expansionistas internacionales (40).

En tal contexto, nadie mejor que las FF.AA. para protagonizar un Estado así fuerte, despótico y autoritario. Además del poder innegable que poseen, agregan otra característica funcional al proceso: son la única fuerza capaz de responder ajustadamente a los esquemas integracionistas que el imperialismo exige a nivel continental.

Por supuesto que las FF.AA. seguirán utilizando explícitamente un lenguaje "nacionalista". Tanto más cuanto que la Ideología de Seguridad Nacional le brinda numerosos elementos. Lo que interesa, empero, no es lo que los actores sociales dicen o creen hacer, sino lo que realmente hacen.

e) El Nuevo Modelo y la Ideología legitimadora

La fuerza y el poder despótico se agotan en sí mismos. Cuanto más arbitrario es un Estado, más necesita del recurso a mecanismos ideológicos justificadores.

En esta perspectiva, puede resultar funcional dividir al mundo, maniqueísticamente, en dos campos antagónicos: el occidente cristiano y el oriente marxista. La Nación, hipostasiada en el Estado —del que son garante las FF.AA.— se define en su lucha sin cuartel contra el marxismo y los "idiotas útiles" que existen dentro de cada país. En esto, ciertos grupos militares —con una simplicidad aberrante— son inflexibles y arbitrarios. Es la "seguridad nacional" la que está en juego. Frente a ello no puede haber vacilaciones ni contemplaciones.

Así, invocando la "seguridad de la Nación" se abren las puertas a la acción irrestricta de las multinacionales. En nombre de la nación libre y soberana se anuda la dependencia con respecto a las nuevas estructuras de dominación. Esto obviamente no aparece. La importancia del aparato ideológico radica precisamente en ello: constituir un mecanismo legitimador que recubra las intenciones de los actores sociales y haga olvidar la base económico-social que los sustenta.

De cuanto venimos diciendo resulta obvio qué es lo que se oculta bajo la ideología de Seguridad Nacional. Es demasiada "coincidencia" el que las características que tipifican la realización de la ideología de Seguridad Nacional —elitista, marginalizadora del pueblo, autoritaria, autocrática . . .— coincidan con las mismas exigencias para el funciona-

miento del nuevo modelo de dominación capitalista. La identidad de efectos supone un estrecho parentesco entre los factores que los provocan. Por tanto, la ideología de Seguridad Nacional es la legitimación —con ribetes patrióticos y nacionalistas— de un proceso de creciente penetración imperialista, particularmente a través de las Multinacionales.

Los líderes locales tendrán rubor en confesarlo o en admitirlo. No así los mismos interesados del centro hegemónico. En efecto, uno de los órganos más calificados de dichos intereses, la revista *Business Week* (41) contiene revelaciones esclarecedoras.

El "informe especial" de ese número lleva como título: "Reversal of policy: Latin America opens door to foreign investment again". En el texto se lee: "Están llegando buenas noticias de América Latina para los cientos de compañías norteamericanas y extranjeras que operan en la región" (. . .) "Los ejecutivos de las multinacionales consideran a la región como a una de las mejores oportunidades para la inversión . . ." "Un realismo económico nuevo ha aparecido . . . liderando este proceso están Argentina . . . y Chile . . ." "Argentina es el arquetipo . . . el éxito dependerá del logro de la estabilidad política" (42) "Chile es el modelo, en su forma más pura, de la nueva estrategia de desarrollo" (43).

El largo informe concluye con este subtítulo, por demás sugestivo: "¿Quién conduce América Latina? " La respuesta es trágicamente ingenua: "Quizá por primera vez en los tiempos modernos, virtualmente toda América Latina parece estar moviéndose en la misma dirección, hacia la derecha . . . " "Los agentes más visibles son las FF.AA. . . . en alianza con los civiles de las clases media y el liderazgo tecnocrático, que es el factor clave del proceso de transformación".

Casi no podría haber una prueba mejor para demostrar —ex post— cuáles son los verdaderos intereses que están imponiendo sus exigencias progresivas en los países de América Latina más duramente tocados por la Ideología de Seguridad Nacional.

Otra prueba en la misma línea surge del Informe Anual de la *Deutsche Sudamerikanische Bank,* publicado en mayo de 1977. Señala allí que las inversiones directas realizadas por las Multinacionales de Alemania Federal en América Latina aumentaron en 1976, un 12.8% con relación a 1975. El país privilegiado sigue siendo Brasil, pero según el citado banco " hay que esperar una ampliación de la inversión de Alemania Federal en Argentina y Chile, en la medida que estos países adoptan ahora una política más liberal con relación a los capitales extranjeros" (44).

Pero esta nueva estrategia de penetración y dominación no sólo tiene exigencias. Tiene también serias consecuencias, que la ideología de Seguridad Nacional trata de mitigar o legitimar. Analizaremos las dos más relevantes.

Consecuencias del Funcionamiento del Nuevo Modelo

a) El Nuevo modelo y el Desarrollo de los Países Dependientes

Uno de los argumentos más utilizados para justificar el ingreso de los capitales multinacionales, es la necesidad imperiosa que tiene el capitalismo periférico de grandes inversiones; éstas ejercerían luego su efecto multiplicador en toda la economía.

Esta apreciación, empero, no sólo parece demasiado generosa sino que la contraria se manifiesta más verídica, especialmente a largo plazo. Las multinacionales NO favorecen el verdadero desarrollo de los países menos desarrollados a los que llevan sus capitales.

Tal afirmación —"ideológica", según los tecnócratas del establishment— está confirmada por diversos expertos que fueron consultados por las Naciones Unidas a fin de estudiar el impacto de las Multinacionales sobre el desarrollo y las relaciones internacionales (45).

En este informe se subraya que las Multinacionales no están orientadas *per se* para obtener desarrollo. Se guían normalmente por la lógica del crecimiento económico que conduce a un desarrollo tecnológico sofisticado, propio de la evolución de las economías de origen. Además, tiende a entorpecer otros importantes objetivos de los países subdesarrollados, como sustituir importaciones, desarrollar industrias de base, concretar métodos de producción con alto empleo de mano de obra, disminuir las desigualdades sociales a través de los ingresos . . . Todo esto va frecuentemente contra la estrategia de las Multinacionales.

"Por consiguiente, leemos en el citado Informe de *Personas Eminentes,* es evidente que la inversión privada extranjera no puede sustituir la asistencia internacional" (46)."Debe señalarse, además, que si bien a breve término el balance de pagos puede ser favorable al país huésped, a largo plazo, el pago de los dividendos y la repatriación de los capitales puede reabsorber gran parte de los beneficios" (47).

A estas conclusiones se ha llegado a través de análisis empíricos. Ello empero, no hace más que confirmar los resultados de dos racionalidades opuestas: el Estado tiene una motivación ética constitutiva, el

Bien Común; las Multinacionales, en cambio, se guían exclusivamente por la motivación del lucro. Pensar lo contrario sería no sólo ingenuo sino irracional. La empresa capitalista no está concebida para hacer beneficencia sino para obtener el mayor lucro posible.

Al respecto, es bien significativa la opinión del Dr. Severo Gomes, Ministro de Industria y Comercio de Brasil hasta comienzos de 1977. Brasil no sólo es "el paraíso de las Multinacionales" sino que cuenta con una experiencia suficientemente prolongada como para verificar sus resultados. En una conferencia pronunciada en Recife, el 27.V.75, Severo Gomes decía: "El simple crecimiento económico no entraña el bienestar de los pueblos. Aunque se obtenga un desarrollo económico rápido con los capitales extranjeros, el País que recurre a ello sin discriminación utilizaría un *modelo falso, perverso y que acentuaría, además, la mala distribución del ingreso"* (48).

Estas reflexiones nos llevan a analizar otro tema capital.

b) El Nuevo Modelo y la estructura jurídica del Estado-Nación (49)

Las Multinacionales no sólo tienen una racionalidad opuesta intrínsicamente a la de los Estados nacionales; además, ponen en crisis su misma autonomía jurídica. Las decisiones fundamentales de estos gigantes económicos se toman teniendo en cuenta sus propias exigencias e intereses económicos. Si ello no se compatibiliza con los de los Estados huéspedes, peor para ellos.

El informe del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas es categórico:

> Con frecuencia los gobiernos sienten que les falta poder para tratar efectivamente con empresas multinacionales poderosas. En verdad, ninguna jurisdicción nacional puede hacer frente adecuadamente al fenómeno global de la empresa multinacional, ni hay una autoridad o mecanismo internacional que cuente con los medios adecuados para atenuar las tensiones que surgen de las relaciones entre Empresas Multinacionales y el Estado-Nación (50).

El desafío va dirigido especialmente, aunque no en forma exclusiva, a los países débiles, que son incapaces de enfrentar el enorme poderío financiero de las Multinacionales y su capacidad para controlar los sectores claves de los mercados nacionales e internacionales. Es bien conocida, además, su capacidad para desestabilizar regímenes que se oponen a sus proyectos. Las maniobras de la ITT en Chile o de la United Fruit Company en América Central son sólo muestras antoló-

gicas de un gangsterismo, mucho más sutil, eficaz y difundido.

Pero la capacidad de estos "nuevos actores internacionales" está siendo estudiada seriamente por las mismas potencias de origen. Concretamente, es en EE.UU. donde las organizaciones del trabajo comienzan a discutir la eficacia de las estrategias multinacionales. La razón básica de estos conflictos,

> es que la propia dinámica de expansión de la empresa multinacional la hace mirar al mundo a través de una óptica internacional. Por esta óptica la *Nación* pierde su realidad política propia para ser vista como un *mercado* (51).

Así se explica la afirmación de Maisonrouge de la IBM:

> Las estructuras políticas del mundo son completamente obsoletas. Se han mantenido intactas, por lo menos en los últimos 100 años, y ya no sintonizan con el progreso tecnológico. El punto crítico actual, continúa Maisonrouge, es el conflicto conceptual entre la búsqueda de una optimización mundial de los recursos y la independencia de la Nación-Estado (52).

De allí que los conflictos se presenten fácilmente. El mismo Pablo VI destaca la gravedad de este problema:

> Bajo el impulso de los nuevos sistemas de producción se vienen abajo las fronteras nacionales y se ve aparecer nuevas potencias económicas, las empresas multinacionales, que por la concentración y la flexibilidad de sus medios pueden llevar a cabo estrategias autónomas, en gran parte independientes de los poderes políticos nacionales y por consiguiente sin control bajo el punto de vista del bien común. Al extender sus actividades, estos organismos privados pueden conducir a una *nueva forma abusiva de dominación económica,* en el campo social, cultural e incluso político (53).

El problema es realmente serio para los países débiles. Ello pone en evidencia el carácter netamente ideológico de la Seguridad Nacional, cuando es empleada como legitimación por aquellos regímenes que abren sus puertas indiscriminadamente a las Multinacionales.

Conclusión

Es evidente que muchos de los rasgos característicos del Estado de Seguridad Nacional constituyen *exigencias* y/o *consecuencias* de este nuevo modelo de penetración y dominación capitalista, que tiene en las

Multinacionales su agente más dinámico y representativo.

Sucesivamente han ido desfilando: la exigencia de un elitismo excluyente, la pauperización absoluta y relativa de los asalariados y la desarticulación de las organizaciones populares, la necesidad de un Estado despótico y autoritario que tiene en las FF.AA. su expresión más ajustada. Se hizo evidente asimismo que la democracia parlamentaria burguesa ya no es funcional en esta etapa de desarrollo del capitalismo periférico.

Por su parte, vimos que sólo un Estado fuerte —que ignora al pueblo y a sus derechos elementales— puede implementar un tipo de desarrollo "falso y perverso" según las mismas palabras de un ministro del "paraíso de las Multinacionales". Modelo de crecimiento económico que pone en peligro la misma autonomía jurídica del Estado-Nación, especialmente en los países más débiles.

Pero cuanto más autoritario e irracional es un poder, más necesita de mecanismos de legitimación. De allí el recurso a la Ideología de Seguridad Nacional que, lejos de ser la determinante de un proceso, es la superestructura ideológica que permite el rodaje y funcionamiento aceitado de la nueva estrategia de dominación.

Ante ello, pensamos que el grave problema de la violación de los derechos humanos debe ser visto en una nueva perspectiva. No puede ser divorciado de las verdaderas causas que lo engendran en esta dramática coyuntura latinoamericana.

Esto vale para todos los actores sociales, organizaciones internacionales y nacionales, que se preocupan sinceramente por la realidad de América Latina.

Vale también para las organizaciones religiosas de los países centrales. Además de denunciar a los regímenes totalitarios y condenar la violación de los derechos humanos, es fundamental que analicen la grave responsabilidad que tienen los países en que viven las Iglesias. Países cómplices de las estructuras de dominación vigentes en América Latina (54).

Vale final y especialmente, para las Iglesias de América Latina que enfrentan valientemente al Estado y a la Ideología de Seguridad Nacional aún a costa de la más cruel represión, denunciando particularmente la violencia hecha a los derechos humanos.

Sin dejar de valorar lo hecho hasta el momento, pensamos since-

ramente que las Iglesias pueden y deben ir más lejos todavía, denunciando las causas profundas del sufrimiento y de la explotación de los pueblos de América Latina. Al hacerlo, su voz adquirirá no sólo una resonancia estratégica sino un contenido profético de incalculables consecuencias (55).

Los signos de los tiempos exigen perentoriamente que la tarea iniciada en Medellín, hace casi 10 años, se profundice y se prolongue "precisamente cuando las orientaciones de Medellín corren el riesgo de ser olvidadas o desvirtuadas" (56)

Para ampliar la información de lo expuesto anteriormente, véanse los cuadros comparativos de las páginas siguientes.

CUADRO 1

EVOLUCION DE LA DISTRIBUCION DE LA RENTA NACIONAL DE 1960 a 1970

Clases	1960 (% renta total)	1970 (%renta total)	
A = 1% de la población	11,7	17,8	36,3
B = 4% de la población	15,6	18,5	
C = 15% de la población	27,2	26,9	
D = 30% de la población	27,8	21,1	34,8
E = 50% de la población	17,7	13,7	

Fuente: IBGE.

CUADRO 2

DISTRIBUCION DE LA RENTA EN 1970

Renta Mensual	% población activa		% de la renta	
Menos de 1 salario mínimo	56,2	72,8	14,2	24,8
1 salario mínimo	15,6		10,6	
2 salarios mínimos	19,1		25,1	
4 salarios mínimos	4,9		17,1	
8 salarios mínimos	2,2	3,2	13,0	33,1
Más de 8 salarios mínimos	1,0		20,1	

Fuente: Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE).

Nota. Estos dos cuadros ponen en evidencia cómo se produce una concentración progresiva de la renta. "Pocos tienen mucho, muchos tienen cada vez menos"

CUADRO 3

SALARIO MINIMO LEGAL

Año	Valor (en cruzeiros)	Variación anual (en cruzeiros)
1967	105,00	
1968	129,00	+ 22,9 %
1969	156,00	+ 20,9 %
1970	187,20	+ 19,9 %
1971	225,00	+ 20,3 %
1972	268,80	+ 19,1 %
1973	312,00	+ 16,4 %
1974	376,00	+ 20,5 %
1975	415,20	+ 10,4 %
1976	532,00	+ 28,2 %

CUADRO 4

INDICES DEL COSTO DE VIDA

Año	Variación anual
1967	
1968 (media)	+ 43 %
1969 (media)	+ 43 %
1970 (media)	+ 43 %
1971	+ 48 %
1972	+ 47 %
1973	+ 42 %
1974	+ 104 %
1975	+ 139 %
1976 (marzo)	+ 171 %

Fuente: Fundación Getulio Vargas.

Nota. Compárese la diferencia notable entre el índice del aumento del salario mínimo y del índice del costo de la vida.

EL DESPOJO DE LOS TRABAJADORES EN ARGENTINA

Participación del trabajo en el P.I.B. y salario medio real en Argentina en los 25 últimos años.

Año	Participación del trabajo en el P.I.B.	Evolución del salario medio real
1950	46.3	100.0
1951	44.5	96.0
1952	46.4	98.3
1953	46.0	99.4
1954	46.9	104.3
1955	44.0	103.3
1956	41.8	99.7
1957	40.5	99.0
1958	41.6	105.3
1960	35.3	92.0
1961	38.1	105.6
1962	37.4	104.1
1963	36.4	100.6
1964	36.3	106.4
1965	38.0	117.3
1966	41.0	126.9
1967	42.1	128.8
1968	41.3	129.6
1969	41.3	134.0
1970	42.5	141.2
1971	43.1	147.7
1972	39.7	136.0
1973	43.1	150.6
1974	43.0	154.5
1975	42.5	146.8
1976	21.7	73.1

Elaboración propia de la Revista *Realidad Económica,* n. 28 (julio-setiembre de 1977).

Nota: Compárese el año 1975 con el 1976 para verificar cómo tanto la participación del trabajo en el PIB, como la capacidad adquisitiva del obrero argentino disminuyó en un 50% aproximado en menos de un año. Lo grave es que la misma tendencia prosiguió en 1977.

NOTAS

(1) Informe Especial: *Estudio sobre la Doctrina de la Seguridad Nacional y Régimen Militar,* Vicaría de la Solidaridad del Arzobispado de Santiago de Chile, p. 9.

(2) El caso es paradójicamente notable en Chile y Argentina, los dos regímenes que más cruelmente han violado los derechos humanos.

(3) Es sabido que la próxima Conf. Episcopal Latinoamericana, a los diez años de Medellín, tendrá como tema central el de la Evangelización de América Latina.

(4) Sería monótono, por otra parte innecesario, repetir las múltiples intervenciones de los regímenes chileno y argentino en tal sentido. Similar justificación habían esgrimido los brasileños, en los inicios de su instalación, allá en el lejano 1964.

(5) Nos ha sido útil, entre otros, el trabajo de O'DONNELL G., *Reflexiones sobre las Tendencias generales de cambio en el Estado Burocrático-autoritario,* Documento CEDES/G.E. CLACSO/nº 1, Buenos Aires, 1975 (polic).

(6) Según la conocida teoría del Che Guevara sobre el "foco" revolucionario que luego irradia paulatinamente en el pueblo.

(7) Nos referimos particularmente al MNL Tupamaros (Uruguay), ERP y Montoneros (Argentina) y el MIR (Chile).

(8) Tal es el caso del Peronismo, con el cual la clase trabajadora logró participar casi en un 50% del Producto Bruto Interno del país.

(9) Uno de los ejemplos más típicos y trágicos de esta inestabilidad socio-política lo brinda Argentina; aquí en los últimos 50 años sólo 2 presidentes electos terminan su período constitucional, mientras ostenta un récord nada envidiable de cambios institucionales por Golpes de Estado: 1930, 1943, 1955, 1962 y 1976. Sin contar las innumerables asonadas militares abortadas. Sólo durante la presidencia del Dr. Frondizi (1958-62), que no pudo terminar su período presidencial, hubo más de 50 asonadas sofocadas.

(10) "Informe Especial" de la Vicaría de Solidaridad de Santiago de Chile, obra cit., p. 8; O'DONNELL, obra cit., p. 7; 11 y ss.

(11) Naturalmente, a veces, no es fácil discernir lo que debe atribuirse a la incapacidad de los gobiernos o al boicot externo-interno. Tal es el caso del Presidente Allende en Chile y el de Isabel Perón en Argentina.

(12) La anomalía cubana no puede repetirse, mucho más después de la derrota de Vietnam y de que varios países africanos (Angola, Mozambique . . .) pasaron a la órbita marxista, mientras que los "no alineados" (Argelia, Libia . . . seguramente no se alínean en la órbita norteamericana. Puede leerse al respecto el excelente artículo de PETRAS J., *L'Amérique Latina, Banc d'essai d'un nouveau totalitarisme* en "Le Monde Diplomatique", avril 1977, p. 4.

(13) Merecen citarse en esta perspectiva los trabajos de ARROYO G., *Répression contre l'Eglise* en "Etudes" (Paris), Janvier/77, p. 30 y ss.; del mismo autor: *"Pourquoi la Répression en Amérique Latine* en "Projet" (Paris) Juin/77, p. 681 y ss. En cambio, el tema no aparece nunca en el estudio de CALVO R., *Seguridad Nacional y Temas conexos — Comentario a la bibliografía disponible en América Latina* en "Tierra Nueva", Bogotá, Octubre/77, Nº23, p. 47 y ss.

(14) Estamos ante una situación de hecho y no de principio. Es decir, la Ideología de Seguridad Naciona podría funcionar hipotéticamente con otra base estructural, pero no es el caso de la realidad actual en América Latina.

(15) Sobre el fenómeno Multinacional o Transnacional, es casi inagotable la bibliografía existente. Existen ya numerosos folletos y/o libros con una bibliografía dedicada exclusivamente a este tema. Para quien pueda interesarle este tema le aconsejamos: *Sociëtés Internationales,* bibliographie selective, Nations Unies, New York, 1975, o también: *The Transnational Corporations and the Third World,* ed. by H. STRHARSKY and M. RIESCH, a CODOC bibliography, Washington, 1975.

(16) Está claro que este término "imperialista" tiene hoy múltiples aplicaciones. Se habla de imperialismo soviético, chino, norteamericano, francés . . . No vamos a discutir la validez de esta nomenclatura. Lo que queremos subrayar es: 1º, la lógica interna del capitalismo liberal conduce al "imperialismo" como forma de penetración y de dominación económica; 2º, el "imperialismo" que define la historia de América Latina ha sido y es, desde hace siglos, el capitalista (Exc. en Cuba castrista), teniendo a USA como epicentro dinámico en las últimas décadas.

(17) "En 1960, el petróleo y los productos minerales —3.122 millones y 1.319 respectivamente— representaban los capitales más importantes de las inversiones estadounidenses en Latinoamérica . . . Sin embargo, desde 1969 la reversión era notable, a saber: las manufacturas y servicios —4.347 y 3.821 millones respectivamente— habían superado netamente a los sectores petroleros y mineros que estaban estancados" RUIZ GARCIA E., *Subdesarrollo y Liberación,* Alianza Editorial, Madrid, 1973.

(18) Ya en 1966, el 94% de los recursos asignados a la investigación y desarrollo por las Multinacionales se realizaba en USA. Extraído de la presentación de VUSKOVIC BRAVO en la *Segunda Sesión del Tribunal Russel* p. 28.

(19) "Durante 7 años consecutivos —del 1968 a 1974— Brasil tuvo tasas de crecimiento económico superiores al 9% ; en 1971 y 1973 presentó la tasa de crecimiento más alta del mundo", Revista *Controversia,* nº 46, p. 41.

(20) Cfr. *Informes de Pro Mundi Vita-América Latina,* 10/1977, p. 12. Vista la importancia que este tema presenta, Pro Mundi Vita ha decidido dedicarle un serio y detallado trabajo que aparecerá próximamente, bajo el título "Las Multinacionales y las Iglesias".

(21) El término "multinacional" es el más usado. También se emplea el término: "conglomerado", "transnacional", que agrega un nuevo matiz sin cambiar la esencia. Cfr. MICHALET Ch.A., *Le Capitalisme Mondial,* PUF, Paris, 1976, p. 19 y ss.

(22) MICHALET Ch.A., *op. cit.* p. 20. Una descripción similar puede hallarse en

Les Entreprises Multinationales et la Politique Sociale, del O.I.T., Ginebra, 1974, p. 3 y ss. (Oficina Internacional del Trabajo).

(23) Según los datos de la Revista *Fortune,* mayo de 1976.

(24) MICHALET Ch.A., *op. cit.* p. 30-31.

(25) Puede consultarse para una información, sintética pero precisa, de la lógica subyacente al proceso de multinacionalización la publicación de la CONFEDERATION MONDIALE DU TRAVAIL; *Pour une Action Syndicale rénovée face aux Multinationales,* 19 Congres, 17-21/X/77, Klemskerke —De Haan—a—Zee(B), p. 4 y ss.

(26) LENINE V., *L'Impérialisme, Stade suprême du Capitalisme,* Editions en Langues Etrangères, Pekin, 1969.

(27) Encíclica QUADRAGESSIMO ANNO, en la oarte tercera: *Los cambios profundos desde León XIII.* Destacamos que esta cita es tomada luego por el Papa JUAN XXIII en la Encíclica MATER ET MAGISTRA.

(28) U.S. Department of Commerce, Office of Business Economics, Survey of Current Business.

(29) Según los datos brindados por E. RUIZ GARCIA en la obra mencionada en la nota 17, del total de los fondos usados por las empresas subsidiarias de las corporaciones norteamericanas entre 1963 y 1968, sólo el 9% provino de fuera de sus respectivas localizaciones.

(30) Al respecto dice Th. DOS SANTOS: "Al formarse un bloque de las clases dominantes latinoamericanas, integrado a través del capital extranjero, el sector industrial de esas clases abandona sus posiciones nacionalistas". cfr. *La Crisis del Desarrollismo y la Nueva Dependencia.* Amorrortu, Bs.As. 1969, p. 25. Pensamos que Dos Santos no distingue suficientemente entre el sector internacionalizado de las clases hegemónicas, que nunca fue nacionalista por lo general, y la burguesía llamada "nacional" que se incorpora al proceso multinacional, a veces sin disgusto, otras para subsistir.

(31) Este tema ha sido estudiado especialmente en Brasil y Argentina. Ver, entre otras obras, CARDOSO F.H., *Ideología de la Burguesía Industrial en Sociedades Dependientes* (Argentina y Brasil), s.XXI, 1971; RIBEIRO D., *El Dilema de América Latina* —estructuras de poder y fuerzas insurgentes— s.XXI, 1971. VILAS C.M. *Monopolios, Empresas Multinacionales y la Extranjerización del Estado y de la Sociedad en la Argentina* en "Empresas Multinacionales", Cuenca edic. Buenos Aires, 1978.

(32) Sobre el proceso argentino de 1955-1972 puede consultarse VILAS C.M., *Les Structures dominantes dans une économie dominée* en "La Revue Nouvelle" Juillet-Aout, 1972, p. 30 y ss.

(33) Cfr. MARTINS L., *Las Multinacionales y las Naciones* en *"Empresas Multinacionales y División Internacional del Trabajo".* Sígueme, Salamanca, 1977, págs. 31-49.

(34) Ver al respecto el trabajo notable realizado sobre el Estado más representativo del "milagro", S. Pablo: *Sao Paulo: Crescimento e Pobreza,* Estudio realizado para a Pont. Comissao de Justica e Paz da Arquidiocese de S. Paulo, Ediçoes Loyola, 1975 (155 páginas).

(35) "Jornal do Brasil" 23.10.74, cit. por H. de SOUZA en *As Multinacionais e a explotaçao da classe operária no Brasil,* Brazilian Studies, Canada, nº5. Para todo este tema puede consultarse también: ARRUDA M. y otros, *Multinationals and Brazil —The Impact of Multinational Corporations in Contemporary Brazil—,* Brazilian Studies (LARU), 1975, (219 páginas).

(36) ARRUDA M. y Otros, *Multinationals and Brasil, op. cit.,* p. 35.

(37) Ver *Análisis de la Distribución del Ingreso en la Argentina* en "Realidad Económica", nº 28, julio-setiembre de 1977, Buenos Aires, p. 29-41.

(38) El FMI impone generalmente duras políticas antipopulares, orientadas teóricamente "al saneamiento de la economía interna" de los países interesados. En esa perspectiva, están los aumentos de impuestos, la congelación de los salarios, la reducción del gasto público . . . "No pocas veces el efecto de esta clase de Plan (llamado de 'estabilización'por FMI) es reforzar la estructura social establecida y reducir al mínimo el riesgo posible a las inversiones multinacionales" (Cfr. *Controversia,* nº 52-53, p. 32).

(39) Es bien sabido que no se trata de una expresión retórica: las balas no se hacen esperar. Tal sucedió con un ferroviario argentino que, en las huelgas de comienzos de noviembre de 1977 incitaba a sus compañeros a plegarse al movimiento. Fue fusilado sumariamente. (Cfr. *La Cité,* Bruxelles, edic. del 13.XII.77, p. 3).
Una buena síntesis sobre el sindicalismo en el Brasil, puede verse en los "Textes de discussion" No. 1977, *Pour la préparation des Journées Internationales pour une Société dépassant les Dominations.* (Par des Militants de l'Opposition Syndicale au Brésil).

(40) Así surgen las diversas Actas o Actos Institucionales o Constitucionales que, a ejemplo de Brasil, han ido introduciendo Chile y Uruguay en el vértice del esquema institucional del país. Por otra parte, nada más lógico ya que las constituciones de nuestros países respondían a la etapa democrática del capitalismo liberal.

(41) Es el número del 9 de agosto de 1976.

(42) Sea en Nueva York, como en Düsseldorf o en Basilea, las multinacionales exigen estabilidad, orden y seguridad. Lógicamente, la eticidad de los medios para el logro de tales objetivos no entra dentro de la racionalidad de sus proyectos. "Lo que preocupa a las multinacionales es el asegurarse los medios para reproducir y aumentar de manera durable sus ganancias" (Cfr. "Fédération Internationale des Universités Catholiques", Approche éthique du probléme des multinationales , *Cahiers* 77/1, Paris, 1977 p 107.)

(43) Es bien conocido el influjo del Prof. Milton Friedman y su escuela neoclásica de Chicago en los esquemas de "desarrollo" impuestos por el régimen de Pinochet y sus "Chicago's boys".

(44) CONFEDERATION MONDIALE DU TRAVAIL. *Op. cit.,* p. 66.

(45) *Report of the Group of Eminent Persons to Study the Impact of Multinational Corporations on Development and International Relations.* U.N. Departament of Economic and Social Affairs. New York, 1974, p. 33 y ss.

(46) *Ibidem.,* p. 36.

(47) FONSECA A., *Sociedades Multinacionales y Soberanía Nacional* en Revista del CIAS, Agosto de 1977, Nº 265 p. 41 (Buenos Aires).

(48) Cit. por SCHOOYANS M., *Demain, le Brésil,* CERF, Paris, 1977, p. 96 (El subrayado es nuestro. Es obvio que con tal mentalidad Severo Gomes debiera abandonar el Ministerio de Industria y Comercio, a comienzos de 1977).

(49) Es éste uno de los enfoques más discutidos actualmente. Entre las numerosas publicaciones al respecto pueden leerse: de las Naciones Unidas, el "Report of the Group of Eminent Persons . . ." ya citado y el que lleva como título: *Las Corporaciones Multinacionales y el Desarrollo Mundial,* New York, 1973; BARNETT T. y MULLER R., *Global Reach,* the Power of the Multinational Corporations, Simon and Schuster, N. York, 1974; MARTIN L. "Las Multinacionales y las Naciones" en *Empresas Multinacionales y División Internacional del Trabajo,* Sígueme, Salamanca, 1977.

(50) *Op. cit.,* p: 41.

(51) MARTINS L., *op cit.,* p. 43.

(52) Ver BARNETT R. y MULLER R., *Global Reach, op. cit.* p. 19. Por lo mismo, la problemática de las Multinacionales revierte sobre la responsabilidad de los Estados nacionales, de las organizaciones entre Estados (C.E.E., en Europa, la OEA latinoamericana, etc.) y lógicamente las Naciones Unidas. En la medida en que los Estados y sus organizaciones no se enfrenten en posiciones de poder al poderío multinacional, se estará trabajando en el vacío. Agréguese a ello la importancia de las organizaciones sindicales, tanto a nivel regional como mundial, como contrapeso necesario del poderío empresarial.

(53) Carta Apostólica "Octogesima Adveniens", Nº 44 (el subrayado es nuestro).

(54) Es ejemplar en tal sentido *Une déclaration d'évêques français solidaires des peuples d'Amerique Latine,* en Le Monde Diplomatique, mars 1977, p. 7. En uno de sus párrafos se lee: "Nosotros que, en Europa pertenecemos a las naciones más avanzadas del mundo, somos de aquellos que sacan provecho de los países en vías de desarrollo, explotándolos".

(55) En tal sentido, las palabras vibrantes de Mons. Proaño, obispo de Riobamba (Ecuador), son aleccionadoras. En efecto, después de la matanza producida en la refinería AZTE (Guayaquil, Ecuador), a causa de la brutal represión policial (18 oct. 1977), el obispo ecuatoriano dirige un llamamiento a todo el pueblo de la provincia del Chimborazo y de todo el Ecuador. Uno de los párrafos se insertan ajustadamente en la perspectiva de nuestra tesis. "No olvidamos —dice— el contexto continental en que sucede todo esto: América Latina bajo el flagelo de los gobiernos militares se ve ahora cargada de promesas de 'democracia'. 'La neodemocracia', un neocapitalismo de las multinacionales. Una democracia que será el aparato que cubre una nueva forma de represión, más legalizada y refinada, ordenada a aumentar el poder del imperialismo. La Ideología de la Seguridad Nacional que dirige los planes, declaraciones y acciones de los gobiernos latinoamericanos desconoce al individuo y sus derechos. Ignora al pueblo y por eso puede masacrarlo. Identifica a la Nación y al Estado, convirtiendo por lo mismo a este último en un dios omnipresente y omnipotente" (cfr. *"La Cité,* Bruselas, 16.1.1978, p. 2).

(56) *Reflexiones de Fe sobre el momento actual,* Mensaje del Episcopado del Perú, 4. 10. 1976.

ALGUNAS NOTAS SOBRE LAS DICTADURAS MILITARES DE AMERICA LATINA Y LAS PERSPECTIVAS DEL MOVIMIENTO OBRERO

Luis Maira

1.- En la introducción de su conocido trabajo sobre el fascismo, Poulantzas, parafraseando críticamente a Max Horkheimer, sostiene que "el que no quiera hablar de imperialismo, también debería callar en lo que al fascismo se refiere". Se trata de una aclaración pertinente que podría ser extendida con validez a todas las formas de dictadura capitalista, y en particular a los que hoy encontramos en América Latina.

Si algo enseña la experiencia reciente de nuestra región, es que la comprensión de los fenómenos políticos internos de cada país, sólo puede ser lograda a partir de la correlación de estos, con los factores internacionales y, en particular con los proyectos y proposiciones, formulados para el gobierno y las grandes corporaciones de Estados Unidos

en el contexto de afianzar o racionalizar la dominación de los países del área.

Inscrita en este marco, la historia del actual período de América Latina, se inicia con el triunfo de la Revolución Cubana y el afianzamiento de un proyecto socialista al interior de ésta. La magnitud del desafío cubano y el riesgo de propagación de su experiencia a la zona geográficamente contigua, origina de parte de Estados Unidos una política de doble vía, con una cara "positiva", la Alianza para el Progreso, encaminada a resolver las situaciones más críticas de los distintos países del área como una manera de prevenir nuevas experiencias revolucionarias, y una faz negativa, expresada en la doctrina de la contrainsurgencia y el adiestramiento de nuevas fuerzas represivas para desbaratar "la subversión", en caso de que al interior de cualquier país, ésta se presentara en la ciudad o en el campo.

Por factores complejos que no corresponde analizar aquí, de estos dos intentos de respuesta al desafío socialista sólo el segundo tuvo una aplicación amplia y consistente. La primera consecuencia de esta situación, fue que Estados Unidos casi durante toda la década de los sesenta,

careció de una política global y articulada para la región latinoamericana y se limitó a una puntual y de contención. Desde el golpe de estado efectuado en República Dominicana contra el régimen electo de Juan Bosch, incluso los sectores liberales de la Administración Kennedy, pasaron a admitir esta situación como un dato de la política hemisférica. La segunda consecuencia de esta política, consistió en la aparición de un conjunto de dictaduras militares de nuevo cuño que se implantarán a partir del derrocamiento del Presidente Joao Goulart en Brasil. Al golpe de Estado, que ejecutaron los militares en ese país, en Abril de 1964, seguirán los de Argentina en 1966 (donde el régimen resultante mantiene sus características mientras dura el mandato del General Juan Carlos Onganía, hasta 1970); Bolivia, tras la liquidación del régimen nacionalista del Gral. Juan José Torres por su colega Hugo Banzer en Agosto de 1971; Uruguay y Chile, donde en 1973, con expresiones distintas se instauraron gobiernos militares de extrema derecha, y de nuevo Argentina, en Marzo de 1976 al llegar al poder el Gral. Jorge Rafael Videla, tras la descomposición y fraccionamiento del Gobierno Peronista (1).

2.- Para una correcta comprensión y seguimiento de estas nuevas dictaduras militares, resulta indispensable una reflexión en el nivel de la teoría política que apunte a descubrir la lógica y la racionalidad a que ellas responden, en cuanto Estados capitalistas de excepción, por un lado, y señalar la base teórica que adquiere hegemonía al interior de las fuerzas armadas y la manera en que ésta se articula con los intereses imperialistas, por otra.

3.- El primer gran problema que pone en general por delante la caracterización de cualquier forma de dictadura burguesa, deriva de la inevitable similitud (al menos formal) que podemos encontrar entre sus diversas manifestaciones. A partir de fines de la segunda Guerra Mundial, se ha venido configurando una suerte de "teoría general" de las dictaduras ; desde que el autor de "Behemoth", Franz Neumann, escribiera sus notas sobre la teoría de la dictadura (2) poco antes de su muerte, en 1954, diversos autores, vinculados tanto a la teoría revolucionaria como al pensamiento tradicional, han realizado contribuciones a esta misma línea.

Estas, aunque distan mucho de haber alcanzado una expresión definitiva, permiten a estas alturas, describir y subrayar algunos elementos comunes a las distintas expresiones del Estado capitalista de excepción. En su obra "Les dictatures européennes", André y Francine Demichel, anotan tres criterios comunes a las diferentes formas de dictaduras surgidas desde el vientre del Estado liberal: la osmósis de los aparatos ideológicos y administrativos del Estado; la no admisión de los conflictos de clase y la degradación del fenómeno jurídico, en particular

en lo relativo al funcionamiento del "Estado de Derecho", instaurado luego del triunfo de las revoluciones liberales.

Tenemos la sensación, sin embargo, de que sin conocer las dificultades de este ejercicio, es posible avanzar en la tipificación de los rasgos específicos de los estados de excepción latinoamericanos yendo más allá de sus formas clásicas; el bonapartismo tal como lo caracterizara Marx en el "18 Brumario" y el fascismo, al cual ha sido dedicada buena parte de la reflexión política reciente, con el objeto de aprender la especificidad de nuestras experiencias más recientes.

De algún modo, el problema de las dictaduras capitalistas de la región necesita ser repensado a partir de la experiencia concreta de América Latina y de los rasgos de dependencia y explotación múltiples que inciden sobre sus procesos políticos, singularizándolos.

En los últimos años el debate acerca de si las nuevas dictaduras militares tienen o no un carácter fascista, ha estado cargado de pasión y no ha producido conclusiones definitivas.

Tras una montaña de escritos, lo único que se ha logrado cimentar es una actitud de relativismo entre las partes contendientes, quienes sostienen el carácter fascista de estas experiencias, concluyendo por admitir que se encuentran ausentes de ellas diversos elementos fundamentales del proyecto fascista clásico (inexistencia de partido fascista o de proyectos corporativistas o de organizaciones de masas para canalizar el apoyo social de la pequeña burguesía y de los grupos menos conscientes de la clase obrera y el campesinado). En el otro extremo, quienes niegan el carácter fascista de estos regímenes, deben admitir que ellos reproducen varios otros elementos de aquellos que caracterizaron a la Italia fascista o a la Alemania nazi de entre guerras, y que lo esencial, dicen, es la relación con el intento de desarticular a la clase obrera y a las organizaciones políticas que la expresan. Así las cosas, no tiene sentido insertarse en esta discusión. Por el contrario, sigue planteada la necesidad de conocer más apropiadamente los procesos de maduración e incubación de estas nuevas dictaduras militares, las motivaciones de las fuerzas sociales que les han prestado respaldo en sus primeras fases, el carácter de sus relaciones con los diferentes centros de poder del imperialismo, el sustrato orgánico de las vinculaciones fraternales que mantienen entre sí, el proyecto político mediante el cual intentan reorganizar la dominación global de sus burguesías y el carácter de los proyectos con los que buscan prolongar la desarticulación del movimiento obrero y popular.

4.- Con miras a una más correcta comprensión de nuestras experiencias políticas más recientes; resulta igualmente interesante asumir las conclusiones de algunos trabajos sobre los regímenes autoritarios de

España y Portugal durante los gobiernos de Oliveira Salazar y Franco. Estos, tras confrontar la praxis de tales sistemas políticos con la predominante en los fascismos típicos, concluyen por valorizar y asignar importancia a ciertos elementos sui generis, que corresponden precisamente al nivel de desarrollo capitalista mucho más retardado que tenían los países "vis a vis" el de Alemania e Italia (lo cual era más evidente aún en la época en que se inician dichas experiencias, en la década del treinta). Estas diferencias en el nivel de desarrollo se reflejan en una distinta correlación de fuerzas al interior de la burguesía nacional, y tanto en España como en Portugal, hallamos un cierto equilibrio entre las burguesías industriales y financieras nacientes y en proceso de ascención y los sectores terratenientes que extraen su poder político, su riqueza y su prestigio social del medio rural y de la propiedad sobre una tierra que explotan más bien en términos arcaicos y rudimentarios.

En dichos países, el conjunto de la burguesía nunca vio amenazada en forma efectiva su dominación; tenía un control eficaz sobre el aparato estatal y no tenía necesidad de las fuerzas armadas o de un partido político fascista como un elemento decisivo de mediación para el control y funcionamiento del Estado. Por lo mismo, en la medida que se organizan manifestaciones orgánicas equivalentes a las de las experiencias fascistas, éstas cumplen una función más bien ritual, y en un cierto sentido decorativas, puesto que en todo momento el organizador del proceso político es el propio dictador que ha logrado centralizar una cuota muy alta de atribuciones y de poder en sus manos. Este factor ayuda a explicar la precariedad de los proyectos destinados a prolongar la vigencia de dichos modelos autoritarios,una vez desaparecidos Oliveira Salazar y Franco. Igualmente arroja luces sobre el tipo del conflicto que surge entre los sectores de la burguesía que, en el pasado, la figura del "conductor" había unificado y que, a su desaparición, ven recrudecer sus pugnas. También permite entender cabalmente por qué en esos países el proceso de desarticulación de estas dictaduras "personalizadas", contó con una base amplia de apoyo y de consenso de las que, casi en todo momento, la perspectiva de hegemonía proletaria ha estado excluída.

Los recientes sucesos de Portugal, España y también de Grecia, han provocado un duro impacto emotivo sobre aquellos sectores de la izquierda Latinoamericana que, traspolarizan mecánicamente las opciones políticas de la región, entre socialismo y fascismo, esperan del colapso de este último las posibilidades de implantación de un proyecto socialista, en forma más o menos fácil e inmediata. Si alguna lección resulta indispensable recoger en el proceso de desplome de las dictaduras europeas durante los últimos años, es que entre los regímenes autoritarios y la opción socialista se mueve una vasta y diversificada gama de regímenes políticos democrático-liberales, más o menos amplios que, no

por grises y poco atractivos, resultan menos funcionales a la hora del recambio de las dictaduras burguesas desgastadas. España, Portugal y Grecia se han encargado de mostrar hasta dónde es cierto que el imperialismo tiene un objetivo estratégico de dominación que puede servir mediante diversas tácticas. Al interior de estas últimas, su rango de maniobra es particularmente amplio en lo relativo a las características de los regímenes políticos de reemplazo. En términos de estabilidad política y de creación de condiciones favorables a la progresiva implantación de los intereses trasnacionales, hay una variedad de democracias liberales en forma, y de democracias resguardadas con resabios autoritarios que son muy apropiadas para una nueva fase de expansión capitalista en esos países.

5.- Lo anterior impone una lectura de los nuevos hechos más ligada a nuestra experiencia política, y una profundización de los rasgos originales de las formas dictatoriales que se presentan en nuestra región. Una vez establecido el carácter abierto y variado de las formas concretas que asume el Estado de excepción capitalista, es posible dirigir nuestras observaciones hacia el desarrollo político de América Latina. Creemos que la experiencia histórica del área puede ser mejor entendida si asumimos el supuesto de que los modelos clásicos de dictadura burguesa —el bonapartismo y el fascismo— así como sus derivados europeos, la dictadura personalizada o de notables, han experimentado en nuestros países reajustes importantes determinados por el diferente estadío del desarrollo capitalista y por la diferente naturaleza de las crisis políticas en que aquí se originan. Así, podemos aproximarnos de manera más consistente a las dos variables predominantes de dictadura burguesa, que durante su existencia independiente, han tenido los Estados latinoamericanos: la dictadura militar clásica y la nueva dictadura militar con ideología de seguridad nacional; si somos capaces con esfuerzos sucesivos de aproximarnos al conocimiento exacto de los diferentes episodios de la historia política del continente.

Hablando en términos generales se puede sostener que, mientras la primera corresponde a la etapa en que la hegemonía política es detentada por las oligarquías terratenientes, en el marco de una distribución de la población activa en que predominan los trabajadores del sector rural, y en medio de pautas culturales y sociales que no son otra cosa que la prolongación del estilo y los valores predominantes en las últimas etapas de la dominación colonial, las nuevas encuentran su razón de ser, a partir del ascenso de la industrialización con el consiguiente proceso de urbanización, y que maduran luego de la reorganización internacional del proceso productivo que se inicia al término de la Segunda Guerra Mundial.

Las viejas dictaduras militares eran expresión del fenómeno del

caudillismo que, a la vez, reflejaba la debilidad de la implantación de la mayoría de nuestros Estados Nacionales. Expresadas dentro de los compartimientos, estancos de los territorios nacionales, ellas correspondían a una articulación directa entre burguesías internas hegemonizadas por aristocracias de la tierra y fuerzas armadas directamente ligadas a ellas. La solidez de estas viejas oligarquías tornaba innecesario el ejercicio del poder por parte del conjunto de las fuerzas armadas y permitía remitir eficazmente, en el caso de pugnas internas, la dirección del gobierno a uno o más líderes salidos del seno del ejército. Por ello, los regímenes políticos de este origen carecían de un proyecto histórico, e incluso de programas específicos. El establecimiento de estas dictaduras se explicaba en divisiones temporalmente inconciliables del grupo dominante o en rebeliones relativamente inorgánicas de las masas populares. Aunque en muchos casos concretos se prolongaron en el tiempo, incluso por décadas, este tipo de dictaduras militares tenían una legitimidad temporal y constituían un paréntesis entre experiencias democrático-liberales.

Es la aparición de un movimiento obrero organizado y de los partidos populares surgidos para expresar en el plano político dichos intereses de clase, lo que determinará el agotamiento de la vieja forma de articular la dominación. A partir de la crisis mundial que sucede a la gran depresión capitalista, a comienzos de los años treinta, es precisamente cuando los países actualmente regidos por estas nuevas formas de dictadura militar, se van potenciando las fuerzas sociales más dinámicas sobre la base de un proceso sostenido de organización. Junto a la clase obrera, que va ampliando su sustentación orgánica desde las grandes empresas hasta llegar a las medianas y aun a las pequeñas, va apareciendo un variado y disímil movimiento campesino que, en ciertos casos, asume las banderas reivindicativas del movimiento obrero, cosa que también ocurre con los importantes movimientos juveniles, especialmente estudiantiles. El ascenso orgánico y la amplitud de la lucha del movimiento popular, que asume una plataforma anticapitalista y anti-imperialista, es el factor determinante de la crisis política de estos países, en la medida que acaba por cuestionar y tornar inestables e ineficaces todos los modelos políticos tradicionales, tanto autoritarios como de corte liberal.

A partir de la primera expansión industrial basada en el proceso de sustitución de importaciones, la presencia y el impacto del capital extranjero se irá diversificando en los distintos países, al sumar a la actividad radicada en la extracción de materias primas y explotación de servicios de utilidad pública, los diversos establecimientos industriales. Tal proceso concluirá por afianzarse en el término de los años cincuenta con la presencia norteamericana en los servicios financieros, los grandes complejos industriales de la segunda expansión industrial y las actividades de los conglomerados de empresas transnacionales.

De este modo, si las formas primitivas de la dictadura capitalista en la región asumían un carácter predominante "nacional", las más nuevas se dan dentro del contexto de una creciente internacionalización del proceso productivo y de vinculaciones interestatales, cada vez más amplias. Entonces, la naturaleza del proyecto político y de los diversos modelos y proyectos específicos, pasa a estar condicionado por las decisiones de una dirección global, que expresa los intereses de la dominación norteamericana. Las funciones de las fuerzas armadas y la organización de sus tareas políticas, empiezan a ser definidas a partir de factores igualmente globales. Un símbolo de este nuevo momento, podemos encontrarlo en la suscripción del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca de 1947 en Río de Janeiro. A partir de esa época, las diversas fuerzas armadas latinoamericanas dejan de existir y justificarse sólo en función de la defensa material de las fronteras y de sus capacidades para afrontar eventuales conflictos nacionales para pasar a constituirse en parte de un destacamento regional destinado a preservar los valores del mundo occidental en contra de las amenazas del comunismo.

Así las cosas, la aparición de las nuevas formas de autoritarismo militar, se explica por factores que exceden con largueza el marco del Estado nacional. Si las fuerzas armadas se ven involucradas en estas nuevas experiencias, es a partir de una redefinición de sus funciones históricas, de la aparición de una forma específica de dependencia en el ámbito militar y de la aceptación por parte de sus jefes del liderazgo económico y político de Estados Unidos sobre los países del área, con todas las consecuencias que este proceso implica.

6.- Aunque en general toda la teoría política que ha servido de fundamento a las diferentes formas del Estado de Excepción se caracteriza por un alto grado de incoherencia y vaguedad, en el caso de las nuevas dictaduras latinoamericanas es notable la amplitud y complejidad de su acervo teórico que incluye ingredientes que van desde la geopolítica clásica al integrismo católico, de las teorías económicas monetaristas a las concepciones políticas del totalitarismo corporativista. Con todo, dos visiones globales destacan como concepciones animadoras principales de estas experiencias: la teoría de las relaciones internacionales de la época de la guerra fría y la doctrina de la seguridad nacional. El punto más importante a subrayar es el de la estricta complementariedad de estas dos concepciones.

7.- En primer término, las direcciones militares latinoamericanas asumen los supuestos del período de la Guerra Fría como factores permanentes e inmutables para la organización de las relaciones internacionales.

En parte, esto se explica por las ideas de la época en que los más altos oficiales actuales recibieron su formación en los centros de perfeccionamiento militar norteamericanos. Pero el fenómeno es más profundo. Desde las primeras décadas del presente siglo, los conflictos militares abiertos entre naciones latinoamericanas se habían reducido considerablemente, lo que afectaba el rol de las fuerzas armadas dentro de cada sistema político, convirtiéndolas en un blanco fácil en lo relativo a la calidad y magnitud de sus aprovisionamientos y contingentes. Con la emergencia de la guerra fría, ellas ven aparecer nuevamente un enemigo visible, peligroso y permanente: "el comunismo internacional en proceso de expansión". Entonces la tarea de las fuerzas armadas se redefine y actualiza en función de su pertenencia a un bloque de naciones que integran "el mundo libre" y que llevan adelante un conflicto en donde lo que está en juego es la forma misma de civilización y las pautas esenciales de organización de la sociedad.

Para estos efectos, lo característico de la Guerra Fría, es que en ella todos los países son importantes en la lucha, por su contribución política y por su aprovisionamiento de materias estratégicas, pero también por sus contribuciones propiamente militares. Los pactos de ayuda militar bilaterales suscritos con Estados Unidos y los acuerdos multilaterales de defensa, serán los documentos que extenderán la constancia material de esta situación.

Así, en el marco del gran conflicto entre Estados Unidos y la Unión Soviética, se provoca a los ojos de los militares una dignificación y revalorización de la función militar de América Latina.

Este, que es un fenómeno que también se aprecia en los países capitalistas desarrollados, resulta mucho más acentuado en los países capitalistas de la periferia. Para hacer frente al riesgo de la "agresión extracontinental" de que habla el TIAR, los altos mandos militares perfeccionarán una relación especial con las jefaturas militares y el Departamento de Defensa de Estados Unidos, la que luego se extenderá a la comunidad de inteligencia de ese país. De este modo, incluso bajo gobiernos de orientación democrático-liberal, los mandos militares de los países latinoamericanos, dispondrán de un interlocutor privilegiado en uno de los centros de poder decisivos del Gobierno Norteamericano. Conviene subrayar igualmente, que la etapa de la Guerra Fría y la política de bloques, ofreció las máximas posibilidades de poder político interno a los grupos dirigentes del Pentágono.

No debe extrañarnos entonces, el que dentro de su lógica, los militares latinoamericanos consideren cualquier modificación en los esquemas de política exterior de Estados Unidos, y de las demás naciones capitalistas avanzadas, como una capitulación en relación a la política

correcta de enfrentamiento con el comunismo a la que ellos atribuyen un valor permanente. Esta incomprensión y ofuscación es mayor cuando hacen frente a políticas americanas como la de "detente", que supone la configuración de un modus vivendi entre las grandes potencias, y que incluye la limitación parcial de la producción y uso de armamentos estratégicos.

Ante tales "claudicaciones", la única posición válida, a juicio de los jefes militares latinoamericanos, pasa a ser la de una cruzada que sostenga con firmeza las posiciones correctas, a la espera de que las naciones líderes del mundo capitalista, en especial Estados Unidos, retornen a las posturas justas que nunca debieron de haber abandonado.

Este segmento de la constelación ideológica de las actuales dictaduras militares, tiene una serie de implicancias prácticas. Crea la tendencia a una autonomía relativa de estos regímenes frente al gobierno de Estados Unidos, en la medida que éste sostenga la retórica de la distensión y los derechos humanos. Lleva a sus dirigentes a la organización de verdaderos lobbies en Washington para dar expresión a la asociación con los grupos más conservadores y con los grupos de poder que comparten sus puntos de vista. Determina igualmente la articulación de vinculaciones financieras preferentes con organismos bancarios y crediticios privados de ese país, que les permiten defenderse de cualquier presión de carácter gubernamental.

En particular bajo la actual administración demócrata del Presidente Carter, este factor origina un conflicto que tiene una cierta significación, por mucho que los márgenes con que se maneja el gobierno de Estados Unidos, excluyan la confrontación global y abierta, y la aplicación de sanciones políticas o económicas efectivas.

8.- La segunda gran concepción animadora de los nuevos regímenes militares de América del Sur, es la doctrina de Seguridad Nacional convertida en la mayoría de ellos en tesis oficial de sus ejércitos y gobiernos. En relación a esto, conviene restablecer también su carácter propiamente imperialista. Aunque sus versiones más popularizadas, son las latinoamericanas, tanto en su variable brasileña (formulada en la Escuela Superior de Guerra de Brasil y en particular en las teorizaciones del Gral. Golbery do Couto Silva) como en Argentina (cuyos exponentes más importantes son el Gral. Osiris Villegas y el Teniente General Benjamín Rattenbach), quedando como una expresión bastante subdesarrollada la concepción de la Academia de Guerra Chilena, cuyo vocero más conocido es el Gral. Augusto Pinochet, los planteamientos originales de esta teoría fueron formulados en el Colegio Nacional de Guerra, el más alto instituto de estudios militares de Estados Unidos. En dicho centro, desde las postrimerías de la Segunda Guerra, y tomando pie en

las concepciones del más importante tratadista norteamericano de geopolítica, Nicolás Spykman (quien a su vez, tomó lo principal de sus ideas de los teóricos alemanes), se fueron elaborando los puntos centrales de esta doctrina cuyas ideas fueron elevadas a la categoría de norma legal en 1947 con la National Security Act.

Como se ha establecido en diferentes trabajos, los elementos centrales de la doctrina de la Seguridad Nacional, se orientan al planteamiento de una guerra interna que permita la supervivencia nacional de los Estados sobre la base de la identificación y el aniquilamiento de los "enemigos internos" de la nación. El conflicto mundial, pasa a tener así siempre una expresión nacional que se traduce en la existencia de una subversión interna que es preciso erradicar. Para ganar la batalla contra la subversión, es indispensable reestructurar el poder político y colocarlo bajo tuición militar. El Estado y el Gobierno quedan así virtualmente intervenidos en razón de los intereses superiores de la nación, con el propósito de crear las condiciones favorables para vencer en el decisivo enfrentamiento interno de proyectos antagónicos de civilización y sociedad. Como han anotado Jaime Rojas y José Antonio Viera-Gallo (3), "La seguridad de los Estados Latinoamericanos, descansa en la participación activa en una estrategia global de la lucha permanente contra el comunismo".

Es importante anotar, que para los principales ideólogos de la Seguridad Nacional, esta doctrina, comporta una respuesta global a las concepciones del Marxismo-Leninismo, e integra en una sola visión los ámbitos políticos, económicos, psicosociales y el específicamente militar. Hallamos en ella, los supuestos de una estrategia reaccionaria del desarrollo, que liga indisolublemente los conceptos de seguridad nacional y el desarrollo, subordinando las expectativas de crecimiento, la justicia en las relaciones sociales y la satisfacción de las necesidades humanas a la seguridad del Estado y la sociedad. La nación, elemento global y aglutinador, toma el sitio de los partidos, las clases y los grupos que, en función de sus conflictos e intereses subalternos,dividen artificialmente a la sociedad y ponen en riesgo los valores de la civilización cristiana (entendida esta última, tal como la concepción integrista la caracteriza).

La proyección más importante de esta doctrina es que por la naturaleza prácticamente indefinida de la confrontación que busca resolver, plantea una incompatibilidad estratégica con todas las manifestaciones de la democracia burguesa, pues sus sostenedores estiman que, los mecanismos consustanciales a ésta, provocan la indefensión frente al extremismo subversivo. Por lo mismo, los proyectos de institucionalización y los anuncios del establecimiento de formas democráticas restringidas, constituyen sólo recursos tácticos, cuyo propósito último, es ga-

nar tiempo o dar expresión institucional a los patrones políticos autoritarios y represivos. Todo esto incide directamente en la posibilidad de un recambio efectivo de las actuales administraciones militares, que pueda concluir en una efectiva salida democrática. Mientras la doctrina de Seguridad Nacional se mantenga como concepción oficial de las fuerzas armadas sudamericanas, no existe posibilidad alguna de democratización real. Por lo mismo, la actividad de los sectores democráticos y el movimiento popular tiene que pasar necesariamente por la destrucción de la base material de poder que, al interior del aparato represivo, ha permitido el surgimiento y desarrollo de esta concepción antipopular. Los sectores de la izquierda latinoamericana en particular, deben entender que sin una lucha ideológica profunda en contra de estas doctrinas contrarias al proyecto socialista y la teoría revolucionaria, y sin las consiguientes operaciones concretas que lleven a su completo demantelamiento, cualquier solución política sería aparente y permitiría a los sectores de extrema derecha, tanto civiles como militares, retener un poder de veto sobre el conjunto de la sociedad.

9.- El advenimiento de la Administración Carter, introduce diversos elementos nuevos en relación a la viabilidad de los regímenes militares de América Latina en su forma actual.

El primero de ellos está determinado por el intento de buscar una coordinación más estrecha de políticas entre los diferentes países capitalistas desarrollados (tal como surge de las diferentes proposiciones y de los diferentes estudios de la Comisión Trilateral). Allí subyace una nueva estrategia de desarrollo global que busca acentuar la reorganización de los diversos procesos productivos en término de los intereses transnacionales, asignando a los países en desarrollo una actividad industrial que consiste tanto en la producción de partes y piezas, como de productos terminados, pero en el contexto de la planeación global de las empresas transnacionales. Esta propuesta busca, en cambio, concentrar en los países capitalistas desarrollados la producción y venta de servicios y tecnología de bienes industriales de alta sofisticación. Es evidente, y la experiencia más reciente así lo demuestra, que estos intentos de asignación de otro tipo de especialización productiva, choca con los intereses y designios de los Estados más avanzados de la región latinoamericana (un buen ejemplo de estos problemas y de las dificultades para resolverlos, puede ser el del programa brasileño para el desarrollo de su propio potencial nuclear, donde no parece haber punto de acuerdo posible entre el gobierno de Estados Unidos y el de Brasil). Así, aunque los programas económicos de algunos de los gobiernos militares muestran la disposición a ajustarse a la nueva distribución de roles y aceptan encaminar su fuerza industrial en términos de subordinación, muy parecidos a los de las economías de Taiwan o Corea del Sur, éste no será un principio absoluto y eso debe tenerse en cuenta.

Así, el esquema trilateralista junto con revalorizar la importancia de América Latina, constituye la fuente de eventuales nuevas contradicciones entre los estados nacionales y la actividad e intereses de las grandes corporaciones transnacionales.

En segundo término, hallamos la preocupación de muchos de los nuevos formuladores de la política hemisférica del Departamento de Estado, por no ligar su suerte de un modo permanente a regímenes autoritarios, cuya crisis preven en un plazo medio. Bajo la Administración Carter asistimos a un intento de homogenización política y mientras por una parte algunos de sus asesores e ideólogos (v. gr. Samuel Huntington), se muestran preocupados por la "gobernabilidad" de las democracias liberales occidentales, los encargados de la política latinoamericana se empeñan en buscar la instauración de democracias resguardadas o viables, un modelo político que se halla a mitad de camino entre las dictaduras militares con ideología de seguridad nacional y las democracias burguesas que en el pasado mejor funcionaron en la región, de la manera de Uruguay o Chile.

En tercer término, y como producto de lo anterior, encontramos en el nuevo gobierno norteamericano una mayor discordancia en torno a los caminos a seguir frente a la región y en particular en lo relacionado al tratamiento de las dictaduras militares. A los distintos centros de poder (Departamento del Tesoro, Pentágono, Departamento de Estado, Consejo de Seguridad Nacional), tienden a corresponder diferentes proposiciones de política. En forma más general, al nivel del sistema político en su conjunto, hasta por las concepciones híbridas del Presidente, se favorece una pugna de las legitimidades liberal y conservadora. Esto se traduce en un fenómeno nuevo conforme al cual los diferentes sectores de las burguesías nacionales y aun del bloque en el poder de los países del Cono Sur, encuentran interlocutores adecuados en Washington, pero no tienen capacidad para imponer sus concepciones al conjunto del Gobierno de Carter.

De este modo, incluso la evidente ambigüedad a la que el nuevo presidente de Estados Unidos ha echado mano con el objeto de relegitimar el sistema establecido de su país, tras las graves crisis de los años de 1973 a 1975, ha terminado por ser un factor desfavorable para la estabilidad de los regímenes dictatoriales militares.

10.- Los fenómenos descritos han terminado por proyectarse en forma dinámica sobre las perspectivas del movimiento popular latinoamericano y en particular, del movimiento obrero.

Las derrotas sufridas en los primeros años de la década del 70 por las organizaciones populares, fueron las más severas de toda la historia

de la región. La magnitud de la desarticulación y los retrocesos orgánicos de los movimientos populares, no pueden ser soslayados; en algunos casos comprometieron la totalidad de los avances logrados a lo largo de prolongadas décadas de lucha. Sin embargo, para las exigencias internas de los nuevos modelos políticos, esto no fue todavía suficiente. El supuesto bajo el cual trabajaban las dictaduras militares, era el de la liquidación de la clase obrera en cuanto tal y de sus partidos, y a esto respondió la intensidad en el uso de las técnicas represivas.

Esto último, el aniquilamiento de las organizaciones del pueblo, no fue conseguido ni siquiera durante los primeros años en las más favorables circunstancias. Por lo mismo, no puede extrañar el que junto con producirse las primeras fisuras al interior de los grupos dominantes y de las fuerzas armadas, asistamos a un flujo del movimiento popular que se inicia precisamente con un aumento de la actividad de las organizaciones obreras.

La propia pérdida de coherencia de las políticas norteamericanas, ha sido un factor decisivo en este proceso. Su reflejo inmediato se puede apreciar en la fractura más o menos evidente, de la unidad de la clase dominante en los distintos países del Cono Sur de América Latina. Ante la retórica confusa y los altibajos en las propuestas del gobierno demócrata, algunos grupos gobernantes han optado por las salidas de institucionalización y la activación de procesos de transferencia del poder político a sectores civiles, reservándose sólo una función tutelar de estos, en tanto que otros adoptaban por mantener políticas duras, aun al riesgo de desmejorar sus relaciones con Estados Unidos. Un ejemplo de la primera opción, le hallamos en la táctica del Gobierno Boliviano y dentro de otro contexto en el camino adoptado por los regímenes de Perú y Ecuador, todos los cuales han convocado para el curso de este año a procesos electorales que pueden culminar en la organización de gobiernos civiles moderados, sujetos a la fiscalización de sus respectivas fuerzas armadas. En el otro extremo, tenemos las decisiones de los regímenes militares de Chile y Uruguay que anuncian su agresiva disposición de resistir todas las presiones, vengan de donde vengan, teniendo como propósito fundamental la consolidación de sus actuales proyectos políticos y económicos.

En todos los casos, sin embargo, y cualquiera que haya sido el camino escogido por los grupos militares que detentan el poder, encontramos una revitalización del movimiento obrero. Tras largos años de pacificación por la violencia, en que ninguna demanda reivindicativa fue siquiera posible, en el último tiempo, las organizaciones sindicales se reagrupan y levantan plataformas que incluyen tanto el mejoramiento económico como el avance hacia la democratización. La connotación propiamente política de sus posiciones debe ser subrayada: las diferen-

tes huelgas y movimientos de resistencia civil registrados en el último tiempo en latinoamérica, apuntan no sólo a la recuperación de las ventajas perdidas de los trabajadores; en el horizonte de su lucha se halla inscrita con nitidez la búsqueda de una organización política renovada que no se satisface con los recambios formales y que reclama el derecho de decidir acerca de la organización de la sociedad.

Esta recuperación inicial del movimiento popular, no debe ser, naturalmente sobreestimada; su mayor significación reside en que viene a poner término a una etapa obscura de reflujo y derrota. Pero para plantearse el problema de la liquidación de las formas actuales de dominación y para levantar un proyecto histórico propio que, otra vez, abra posibilidades de avance en la dirección del socialismo, será necesario acumular todavía muchas fuerzas y resolver numerosos problemas pendientes que han impedido hasta ahora levantar una alternativa articulada para afrontar el proceso de reorganización de la economía, el Estado y el aparato militar. Es preciso tomar conciencia que si no existen tácticas adecuadas, el repunte puede ser desbaratado y las manifestaciones de lucha reprimidas, para recomponer la precaria unidad de los grupos dominantes.

Pero por otra parte, la situación actual ofrece nuevas perspectivas. La experiencia histórica muestra que es difícil detener el proceso de pugnas y descomposición cuando la unidad de las burguesías nacionales se ha roto en función de esquemas y alternativas políticas contrarias y aun contradictorias. Esto es más válido todavía en un cuadro de opciones y propuestas no coherentes de parte de los distintos centros de poder norteamericanoss. Así todo parece indicar que en el tiempo que viene avanzará la reconstitución del movimiento popular y se crearán condiciones reales para, tras acentuar su crisis, abordar el objetivo de la liquidación de los actuales regímenes militares del Cono sur de América Latina.

11.- Un aspecto crucial de la nueva situación, es la necesidad de afianzar entre los partidos populares y sus direcciones (especialmente en aquellos más antiguos y con mayor tradición y compromisos)y al interior del movimiento sindical con conciencia de clase, la percepción de que los viejos proyectos políticos de la izquierda latinoamericana se agotaron y que el futuro debe ser pensado y proyectado a partir de los datos que entrega hoy la realidad. En este sentido, dos aspectos son determinantes. Primero, la capacidad para articular la ofensiva en contra de las dictaduras militares en forma amplia, pero garantizando en los diferentes momentos tácticos que la lucha ideológica en favor de una sociedad de trabajadores permita afianzar en definitiva el carácter socialista del proyecto a largo plazo. Debe evitarse la peligrosa deformación de esquivar la reflexión sobre el nuevo proyecto social, simplemente

porque las condiciones actuales no permiten vislumbrarlo a mediano o corto plazo.

Además, es indispensable profundizar en el impacto de los factores que los actuales regímenes militares han sido capaces de modificar en estos años. Problemas como el de la mayor desnacionalización de la economía y la transferencia de materias primas y unidades productivas que antes fueron de propiedad nacional o estatal, a manos de corporaciones transnacionales; la reducción de los aparatos y las tareas estatales; la redistribución de los ingresos nacionales en forma tan abierta que se han creado situaciones mucho más graves de extrema miseria; la acentuación de las pautas propias de una sociedad de consumo abierta mediante estímulos indiscriminados a las importaciones que ha llevado a distintos estratos de las pequeñas burguesías a asumir propensiones consumistas aún mayores, o la destrucción sistemática de los mecanismos y la institucionalidad de las anteriores democracias liberales.

Estos diversos elementos deben ser no sólo tenidos en cuenta en la reflexión de quienes quieran levantar proyectos alternativos diferentes a los actuales, sino que deben ser resueltos al diseñar tanto las bases de un nuevo proyecto histórico como los programas específicos para su aplicación. En el caso de quienes piensan que, más allá de las formas políticas transicionales los problemas profundos de los pueblos latinoamericanos (y especialmente la necesidad de corregir las tendencias contrarias a sus intereses, desarrolladas en los últimos años), conduciran en definitiva a una organización que descansará en el principio de la redistribución sistemática de la riqueza y el poder político, y en la implantación de estructuras socialistas, constituye su obligación precisar con claridad de qué tipo de socialismo están hablando y cuáles serán los rasgos y las estructuras que garantizarán la compatibilización de sus propuestas con un proceso de democratización eficaz e ininterrumpido que dé expresión a las fuerzas sociales más importantes de nuestro tiempo en los diversos países de la región.

NOTAS

(1) Todos los comentarios que realizamos en este artículo, están referidos a este conjunto de países. Hemos excluído a los regímenes de Paraguay y Nicaragua por considerar que estos constituyen las últimas expresiones de la dictadura militar clásica de América Latina. Igualmente dejamos fuera por su diferente carácter las experiencias de gobierno militar en Perú, Panamá, Honduras y Ecuador, sea por sus proyectos modernizantes o por su carácter transitorio.

(2) Franz Neumann *"El Estado Democrático y el Estado Autoritario"*, Ed. Paidos. B. Aires, 1969.

(3) Jaime Rojas y José Antonio Viera-Gallo "La doctrina de la Seguridad Nacional y la militarización de la política en América Latina" Pág. 12.

LA DEMOCRACIA A PARTIR DE CRITERIOS Y PRIORIDADES RELACIONADOS CON EL BIEN COMUN

Julio de Santa Ana

Cuando se intenta una reflexión sobre el tema de la democracia en nuestro tiempo hay que evitar tres peligros en los que puede caer quien lleva a cabo una reflexión de esta naturaleza. El primero es el de un discurso idealista sobre la democracia, confundiendo el "deber ser" con la realidad; es el caso del pensamiento iluminista, previo y también posterior a la revolución francesa, en el que por carencia de substancia histórica, la referencia a la democracia estaba relacionado con abstracciones tales como la "igualdad", la "fraternidad", la "libertad", etc., sin que se prestara la atención debida a las condiciones históricas —es decir concretas— que llevan a que los seres humanos sean más iguales, más libres, más fraternales. El segundo peligro es el de plantear la reflexión a un nivel de ambigüedad, sugiriendo por democracia varios sentidos posibles, sin precisar el contenido concreto que puede tener el término en situaciones dadas. Como indicara Ortega y Gasset, en la reunión que Stalin, Roosevelt y Churchill tuvieron en Yalta hacia el fin de la guerra 1939-1945, llegaron a un acuerdo en cuyo centro mismo estaba el término democracia, aunque cada uno de ellos lo entendía de manera diferente, con las consecuencias que ello acarreó a los pueblos del mundo desde la fecha de aquel acuerdo hasta nuestro tiempo. La ambigüedad está en la raíz de las desviaciones y de los errores, razón por la cual hay que precaverse contra ella. El tercer peligro es el de dar al término un contenido ajeno al mismo, como ocurre por ejemplo en la actualidad, cuando Pinochet habla de "democracia autoritaria", Geissel de "democracia relativa" y Huntington (en el famoso informe presentado a la comisión Trilateral, junto con Michel Crozier y Joji Watanuki) de "democracia limitada" o "restringida" (1). En estos tres casos se trata de una definición del poder *(cratía)* que no tiene que ver con el posible ejercicio que el pueblo *(demos)* puede hacer del mismo.

Es decir, hay que evitar el peligro que supone jugar con las palabras, desvirtuarlas dejando de lado la manera como han llegado a adquirir un cierto sentido. Hay que comprender que las palabras no

tienen que ver con abstracciones, sino con realidades, y que el sentido de las mismas no puede ser desconectado de la sustantividad que las ha ido engendrando.

Debido al asalto perpetrado contra los pueblos latinoamericanos en el corrrer de los últimos quince años, aquellas instituciones que están relacionadas con los pueblos del continente, como son las iglesias, han profundizado su reflexión sobre el tema de la democracia (2). En el caso de conferencias episcopales católicas, la reflexión sobre la democracia se lleva a cabo a partir del *"bien común",* que los Obispos de Brasil comprenden como "el conjunto de condiciones concretas que permiten a todos alcanzar niveles de vida compatibles con la dignidad humana" (3).

Los tres riesgos que mencionamos anteriormente, vuelven a presentarse cuando se trata de entender el "bien común". ¿Cómo comprender este concepto sin caer en idealismos fáciles, pero que traicionan al término divorciándolo de su contenido? ¿Cómo, a pesar de reconocer la polivalencia de todas las situaciones históricas, se puede llegar a precisar el "bien común", superando así el riesgo de anegarnos en el terreno de las ambigüedades? ¿De qué manera es posible preservar la sustantividad que corresponde a la evolución de la idea del "bien común" en la vida de los pueblos? Estas son preocupaciones que deben guiarnos cuando nos lanzamos a una reflexión sobre estos temas, pues de no ser así podemos caer en las mayores desviaciones. Y, conste, que éstas no se dan tanto a nivel teórico, abstracto, sino concreto y práctico.

Por ejemplo, existe una opinión bastante divulgada (aunque ha ido perdiendo terreno en círculos cristianos durante los últimos años), según la cual el "bien común" es entendido como un concepto bien definido de inicio, claro, aplicable en todo tiempo y lugar, a partir del cual se podían juzgar las situaciones históricas y los distintos sectores agentes sociales involucrados en las mismas. O sea, la noción de "bien común" era como una idea que venía del cielo, expresando una perspectiva *sub specie aeternitatis,* que ofrecía los parámetros necesarios para comprender lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo aceptable y lo inaceptable. En el contexto de esta comprensión del "bien común", muchos creyeron (y hay quienes todavía creen) que exige la formulación de un consenso, de un compromiso, en favor del cual hay que sacrificar ciertos intereses, por más justos que parezcan ser. Es decir, hay un cierto entendimiento del concepto que no se abre plenamente a las exigencias de los pueblos para llegar a la justicia y para vivir en libertad.

Esta opinión deja ver que en los documentos pontificales

donde se habla del "bien común" (4), éste es percibido más como el resultado de un proceso que tiende hacia una meta (redefinida, una y otra vez, en situaciones históricas concretas), antes que como una noción que se impone a las sociedades humanas. Por ejemplo, en *Rerum Novarum,* discutiendo la cuestión social en el contexto de fines del siglo XIX, León XIII expone la condición obrera en Europa durante aquellos años y plantea la exigencia de que el Estado sirva al "bien común" (5), lo que a nuestro entender generalmente no era el caso. Es decir, que los gobiernos de la época no prestaban a la calse obrera un cuidado tal que posibilitase entonces decir, que se preocupaban por el interés de todos. Esta, nos parece, es una lectura concreta de esa Encíclica sobre *"De Conditione Opificum",* que hace ese texto sumamente pertinente en el momento en que se hizo público, sobre todo si se tiene en mente cuán marginados y explotados eran los proletarios en aquella época. Según León XIII, el "bien común" es la expresión del "bien moral" que exige que se haga concreta la equidad entre todos aquellos que componen una sociedad (6). El Estado, cuyo deber es procurar el "bien común", debe "preocuparse de manera especial por los débiles e indigentes", insiste el Sumo Pontífice, cosa que indica una cierta opción social del magisterio eclesiástico (7). Esto nos permite decir que el "bien común" no está dado, mas que hay que tender al mismo, cosa que los pueblos hacen de múltiples y diversos modos.

En 1931, Pío XI retoma la noción de "bien común" para, entre otras cosas, que ninguno de los sistemas sociales vigentes en aquella época había llegado a concretarla (8). En su afirmación de que deben proseguirse los esfuerzos en vista del "bien común", Pío XI ratifica la opción social de León XIII por los indigentes y reclama una distribución equitativa del ingreso, poniendo casi en un mismo nivel al "bien común" con la "justicia social" (9), lo que lo lleva a subrayar la necesidad del respeto de la "justicia" y el ejercicio de la "caridad social" (10). Sólo así el cuerpo social generará condiciones para que la vida colectiva sea verdaderamente comunitaria.

Treinta años más tarde, en ocasión del 70º aniversario de *Rerum Navarum,* Juan XXIII dio a conocer su encíclica *Mater Et Magistra,* en donde se agrega a lo ya anotado por Pío XI, que el "bien común" se basa en el ejercicio de la responsabilidad, que supone la existencia de estructuras que favorecen la participación social: "Una concepción humana de la empresa, sin duda debe salvaguardar la autoridad y la eficacia necesaria de la unidad de dirección; sin embargo, eso no significa que sus colaboradores cotidianos se reduzcan al papel de simples ejecutores silenciosos, sin ninguna posibilidad de hacer valer su experiencia, enteramente pasivos respecto a las decisiones que dirigen su actividad. Hay que hacer notar, en fin, que el ejercicio de la responsabi-

lidad por parte de los obreros en los organismos de producción, al mismo tiempo que responde a exigencias legítimas que están inscritas en el corazón del ser humano, también está en armonía con el desarrollo de la historia en materia económica, social y política.

> "Sin embargo, las opciones que influyen mayormente sobre este nivel, no son decididas en el seno de cada organismo productivo, sino ya sea por los poderes públicos o por instituciones cuya competencia es mundial, o por otras que provienen del sector económico, o de la categoría de producción. De donde la oportunidad —la necesidad— de ver presentes en esos poderes o en esas instituciones, además de quienes aportan capital y de aquellos que representan sus derechos, sus exigencias y sus aspiraciones" (11).

Esta insistencia del magisterio eclesiástico, a fines de la década de los años 50 y principios de los 60, sobre la responsabilidad y la participación, es convergente con la posición expresada por las Iglesias no Católico-Romanas agrupadas en el Consejo Mundial de Iglesias, cuando mencionaban su proyecto de sociedad, como el de una "sociedad responsable" (12).

La comunidad humana, a través del ejercicio de la responsabilidad y de la participación, va abriendo camino en la historia hacia el "bien común". O sea, éste no debe ser concebido como una realidad dada, a la cual hay que ajustarse, sino como un resultado —aún no del todo alcanzado para ciertas sociedades, en tanto que es muy remoto para otras— de un proceso dinámico, lleno de tensiones, de progresos y retrocesos, tal como corresponde a la evolución de los pueblos y de las naciones (13).

Esta revista de posiciones referentes al "bien común" (incluyendo también la noción de "sociedad responsable") nos permite señalar, en primer lugar, que no se trata de algo plenamente definido, acabado, sino en desarrollo. Esta evolución no es otra cosa sino la de los procesos sociales que permiten a los pueblos avanzar en el ejercicio de la justicia y la práctica de una participación responsable en aquellos problemas históricos en que se ven envueltos. Es decir, la visión de quienes hablaron por primera vez del "bien común", respondiendo concretamente a cuestiones sociales, políticas y económicas del momento, se va precisando mediante nuevas reformulaciones que permiten ganar nuevamente concreción al concepto. Hay una relación dinámica, permanente, entre la práctica de los pueblos, sus luchas por concretar sus aspiraciones y los obstáculos que los sectores privilegiados les oponen, y la reactualización del concepto del "bien común". Si se pierde de vista este hecho, entonces podemos sucumbir al peligro del idealismo, hablar del asunto ambiguamente, o —lo que es peor— quitarle sustancia histórica a esta noción.

En segundo término, aún cuando el magisterio eclesiástico relaciona en última instancia el "bien común" al "orden moral", hay que tener en claro que los problemas planteados por su búsqueda se dan fundamentalmente en conexión con la función del Estado; es decir, que pertenecen a la práctica política de los pueblos. En consecuencia, la reflexión en torno a la cuestión no puede evitar el planteo del problema del poder y, sobre todo, del poder del pueblo, o sea de la democracia. Aquí es bueno tener en cuenta lo que escribió André Dumas en un libro reciente:

"Este nuevo bien común surge justamente como fruto de una necesidad forzosa, y no de un ideal natural y providencial. Es a través de sus luchas que la fuerza de trabajo se impuso como un socio obligatorio del capital. Es a través de la disminución de las desigualdades, y no justificándolas como incitaciones, que el nuevo bien común tiene alguna posibilidad de nacer. Los privilegiados no colaboran: ellos ceden. Las jerarquías no se mantienen: se ven obligadas a cooperar bajo la presión de combates antijerárquicos. Lejos de ser una evidencia natural desde el momento del comienzo, puede ocurrir que el bien común llegue a ser una conquista lenta o violenta. El bien común no es la antítesis de la lucha de clases; a veces puede ser el resultado de la misma" (14).

O sea, cuando este concepto es entendido dinámicamente, el "bien común" no tiende a eliminar los conflictos, sino a enriquecerse gracias a ellos. Es un objetivo hacia el que tienden las fuerzas sociales marginalizadas, sometidas a silencio y a opresión, a quienes se les ha quitado su libertad, cuyos derechos no son respetados. Esas fuerzas, en la "periferia" (Africa, Asia, Latinoamérica y el Medio Oriente) están integradas actual o potencialmente por los sectores populares. De su capacidad para convertirse en poder social y político, depende que la democracia sea una realidad concreta, y que se continúe avanzando en el camino hacia esa sociedad que puede expresar mejor los intereses generales, de las mayorías, y no sólo de unos pocos privilegiados y sus aliados.

Lo que acabamos de enunciar es la base sobre la cual es posible edificar la democracia: sólo el pueblo organizado puede ejercer el poder del pueblo. Lamentablemente esto es difícil de lograr, pero la praxis política del pueblo se da en el esfuerzo por llegar a plasmar esta exigencia. Cuando se va forjando el poder popular, la justicia puede llegar a ser una realidad, así como también el ejercicio de la libertad que consiste en poder forjar y cumplir los proyectos populares. De no ocurrir esto no hay posibilidades de que se acceda al bien común, pues bien se sabe que los poderes dominantes no renuncian a sus privilegios. Ahora bien, para ir dando concreción a esta exigencia básica a partir de la cual es

posible edificar la democracia, es necesario desmontar un sistema ideológico que los sectores dominantes han creado con miras a enmascarar la acción de los órganos de opresión. De este modo se puede romper el consenso que favorece a quienes quieren mantener la ficción (que en muchos casos llega a ser trágica farsa) de la democracia, que no existe pero que se proclama. El desmonte de los mecanismos ideológicos de dominación, que muchas veces manipulan símbolos cristianos para oprimir al pueblo, es sólo un primer momento en el proceso de búsqueda de condiciones que permitirán la expansión de una conciencia colectiva popular y nacional.

Es necesario definir bien qué es popular y qué es nacional. Sobre todo porque la opinión más abundante en torno al concepto de "bien común" relaciona este con el vago concepto de "pueblo" en el que caben todos los sectores, todos los estratos, todas las clases sociales. "Pueblo" llega a ser así un concepto indefinido, excepto aquel que proviene de una conciliación social impuesta por los sectores dominantes. En este caso, ya el magisterio eclesiástico se encargó de demostrar que no puede existir el "bien común" y tampoco la democracia, agregamos nosotros. Esta concepción de "pueblo" es resultado de los mecanismos ideológicos que indicábamos previamente para ser desmontados. "Pueblo" es un concepto que indica a los sectores que hasta ahora han sido desplazados, o dominados, o marginados. Es una realidad que puede englobar a varias clases sociales, *pero no a todas:* aquellas que están en puestos de comando, a menos que puedan ser efectivamente controladas por las demás, no son pueblo. Aquellas cuyo porcentaje mínimo en el todo de una sociedad está en razón proporcional inversa a la abundancia de sus ingresos, no son pueblo. Aquellas que actúan violentamente contra los trabajadores, que torturan, no son pueblo. Aquellas que se unen a los intereses del "monopolio internacional del dinero", no son pueblo. Los sectores populares no plantean que haya injusticia ni que se niegue la libertad; por el contrario, a lo largo de la historia han demostrado ser agentes de justicia y de liberación.

Del mismo modo, lo "nacional" hay que precisarlo no solo —y no tanto— a partir de tradiciones y costumbres y valores que vienen de orígenes no siempre claros, sino en función de un proyecto popular que se afirma ante la acción invasora y dominante de quienes quieren aprovecharse del trabajo del pueblo. En nuestro tiempo, lo "nacional" se define frente a la acción de los poderes de dominación a escala internacional. La invasión de estos, sean políticos, económicos o culturales en las sociedades del Tercer Mundo tiene un efecto muchas veces devastador. En realidad, no crean condiciones para progresar en el camino del "bien común" ni para el ejercicio de la democracia: cuando se imponen, uno de sus principales objetivos es la destrucción del poder del pueblo. Una conciencia "nacional" debe enfrentar este proyecto que hoy postu-

lan las Compañías Transnacionales, las trenzas oligopólicas, las alianzas tricontinentales, atlánticas, y otras —sólo ese enfrentamiento permitirá ir avanzando en el camino del interés general, del interés de todos.

Se supone que el Estado es el instrumento que debería expresar el poder popular y la voluntad nacional. En América Latina, salvo rara excepción, eso no ocurre. Peor aún, en el correr de estos últimos años se ha ido reformulando una doctrina de la "seguridad nacional" (José Comblin la llama "ideología") (15) que no significa ni seguridad para el pueblo, ni defensa de la soberanía de las naciones latinoamericanas. La "seguridad nacional" de que se trata es la seguridad del sistema dominante, cuya lógica permite definirlo como sistema de dominación de minorías privilegiadas y de acumulación de capital a costa de la explotación de sectores menos privilegiados (que en América Latina son los mayoritarios). Esta seguridad que han impuesto transitoriamente los sectores dominantes,es precisamente lo contrario decómo los obispos de Brasil la caracterizan en el ya mencionado documento de Itaicí: "La seguridad no debe ser privilegio de sistemas, clases y partidos; es una responsabilidad del Estado al servicio de todos. Por eso no puede sacrificar derechos fundamentales para garantizar los intereses particulares", a lo que agregan que "la seguridad como bien de una nación, es incompatible con una permanente inseguridad del pueblo" (16).

Las iglesias, que encuadran su acción en lo social, político, económico, en el contexto de una búsqueda del "bien común" y de una sociedad responsable, no pueden dejar de ver el llamado concreto que se desprende de las condiciones vigentes en América Latina. Esa vocación actual las está llevando a aceptar un papel profético, tanto a nivel de la denuncia como del anuncio. Denuncia de aquello que se opone al ejercicio de un poder del pueblo, de la democracia, y anuncio de cómo, en medio de condiciones sumamente adversas, sin embargo, se pueden vislumbrar signos de esperanza y gozo, porque los pueblos se abren espacio, ganan fuerzas y avanzan. A pesar de la ambivalencia de todos estos procesos, esos signos deben ser reconocidos, como esfuerzos a ir concretando el "bien común" en la forma que indicaba André Dumas, según citábamos previamente.

Sin embargo, no se puede generalizar esta afirmación. Hay que reconocer que no todas las iglesias, ni todos en las iglesias, aceptan este llamado a desempeñar un papel profético. Todavía hay quienes de distintas maneras, pretenden una nueva alianza de las iglesias con sectores que ocupan el poder, o que potencialmente pueden ocuparlo. Son los que justifican los regímenes de represión en virtud de la lucha contra "el comunismo ateo" (como si no se pudiera ser cristiano, ni existir la iglesia, bajo regímenes comunistas). O, son los que se pliegan al discurso

del polo hegemónico sobre los derechos humanos y sus planes de "democracia restringida", sin ver que una cosa es hablar de los derechos humanos, y otra cosa es ejercerlos y defenderlos, sin lo cual el "bien común" es una quimera y la democracia un mito. En realidad, la lucha por ese camino al "bien común" y por la democracia, sin dividir la iglesia permite distinguir a quienes sostienen un proyecto popular y quienes, en cambio, se adhieren a las intenciones hegemónicas del polo dominante, sus internacionales y transnacionales.

Más que juzgar, aplicando maniqueísmos trasnochados, nos parece que se debe continuar desmontando aquellos mecanismos ideológicos que ladinamente utiliza el sector dominante. Hay dos en particular —recién mencionados— que merecen nuestra atención. Primero, el intento de confundir un discurso sobre la necesidad de respetar los derechos humanos, con la defensa concreta de los mismos. El discurso de la administración del gobierno estadunidense actual no ha llegado a *concretar* más allá de fintas diplomáticas y algunas medidas administrativas más espectaculares que eficaces (17); una lucha real por los derechos humanos. En cambio, la práctica de ciertos sectores cristianos en estos últimos años es una cabal demostración de defensa de los mismos, mediante la cual se va profundizando el concepto de los derechos humanos, que son vistos ahora por esos sectores no solo como derechos individuales, sino también como derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos. Curiosamente, el discurso norteamericano sobre derechos humanos no toma en cuenta esta dimensión. Sin embargo, en un contexto donde la represión es tan dura, como es el caso de América Latina, existe el peligro de aceptar la ambigüedad y el idealismo de ese discurso como la única salida viable. En este caso, hay que reconocerlo claramente, no se progresa en el camino del "bien común", ni en la lucha por la democracia. Es cierto que es importante que se respete el recurso de *habeas corpus,* y que todo detenido sea tratado según señalan las leyes; pero el "bien común" apela a la satisfacción de otros derechos, masivamente violados en la mayoría de los países de América Latina: el derecho al trabajo, el derecho de los indígenas a sus tierras, el derecho a la vida, etc. Cuando el discurso hegemónico deja de lado estas exigencias del "bien común" demuestra su orientación antidemocrática, pues pretende confundir y enmascarar sus intenciones mediante el uso deliberado y ambiguo del lenguaje sobre derechos humanos.

El segundo es el que se refiere al ejercicio de la democracia. Ya nos hemos referido al informe presentado por Crozier, Huntington y Watanuki a la Comisión Trilateral (18), en donde se llega a afirmar la necesidad de restringir el juego democrático. En América Latina, donde prácticamente salvo en muy pocas excepciones la democracia no existe,

el riesgo consiste en aceptar un proyecto de apertura "democrática" restringida, o limitada (damos por descartada la posibilidad de que se acepte la proposición de Pinochet de una "democracia autoritaria"), porque sería un poco mejor que lo actual. Eso sería ignorar, una vez más, las aspiraciones populares. Puede ser que, en el mejor de los casos, el proyecto de la Comisión Trilateral al aplicarse en América Latina permita que se lleven a cabo elecciones, que se creen nuevas Asambleas Constituyentes, pero todo eso dentro de un espacio definido *a priori*, desde los centros de poder, y excluyendo la expresión de los intereses de ciertos sectores de la población, ciertamente los de mayor conciencia popular. Quienes encaran su acción en la vida pública en relación con el "bien común" a partir de lo requerido por una sociedad responsable, entonces tienen que entender que pueden ser "voz de los que no tienen voz".

Su acción puede entonces ir estableciendo las prioridades hacia la búsqueda de la democracia, como signo de una situación en la que son tenidos en cuenta los intereses generales. En el contexto latinoamericano de hoy, en *primer lugar* hay que subrayar la necesidad de que se respeten los derechos humanos, tanto desde el punto de vista individual (derechos civiles) como desde el punto de vista de los intereses populares, según señaláramos previamente (derechos sociales, políticos y económicos). Sin respeto material a los derechos humanos no puede existir la democracia. En *segundo término,* tiene que progresar la *justicia social:* difícilmente el pueblo puede constituirse en poder si sus aspiraciones mínimas no son satisfechas. No se trata de tomar en cuenta sus "necesidades humanas básicas" solamente, sino de llegar a una distribución equitativa del ingreso que permitirá a los sectores populares superar su dependencia de los poderosos. En América Latina esto debe llevar a una reivindicación práctica y vigorosa, entre otras cosas, de los derechos de los indígenas y de los campesinos, que son los sectores más explotados. En *tercer lugar,* y como muy bien lo expresaron los obispos de Brasil, la democracia es incompatible con fuerzas y estructuras que marginan (19), y en cambio se basa en la mayor participación posible de todos los sectores sociales en la vida pública (20). *Cuarto,* una información abierta, fluida, que no puede ser monopolizada ni controlada por sectores particulares, es también prioritaria para el ejercicio de la democracia. Las iglesias pueden crear, desarrollar y ofrecer canales alternativos para la circulación de la información cuando ésta es acumulada y manipulada por fuertes centros de interés para su conveniencia. *Quinto,* una respuesta adecuada al desafío del desarrollo es también de gran importancia para la construcción de la democracia: "la promoción del desarrollo constituye un imperativo moral que obliga a todos de la misma manera que las exigencias del "bien común". Nadie puede liberarse de esta obligación" (21). El desarrollo que aquí está implícito es mucho más que crecimiento económico; ya Pablo VI había dicho esto, indicando

que se trata de un "desarrollo integral" (22) que puede ser precisado como un proceso interrelacionado de justicia social, autodeterminación popular y crecimiento (23).

A medida que sectores de las iglesias afirman estas prioridades bregan por ellas, se enriquese el anuncio de la "buena nueva" a los pueblos de América Latina. No se trata de que la democracia se confunda con el evangelio, sino que en un contexto de represión la afirmación democrática es una mediación inevitable para quien anhela dar un testimonio de esperanza y de fe. Este es un criterio teológico, que da la pauta de la fidelidad a Jesucristo.

NOTAS

(1) Michel Crozier, Samuel P. Huntington y Joji Watanuki: *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission.* New York University Press, New York, 1975.

(2) Por ejemplo, es el caso del "Documento de Itaicí": *Exigencias Cristianas de un Orden Político",* aprobado por la XV Asamblea General de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB), llevada a cabo en Itaicí, S.P., del 8 al 17 de febrero- Cf. también la declaración de la reunión de Iglesias miembros del Consejo Mundial de Iglesias, Lima, 24 al 28 de Novimebre de 1977.

(3) *"Exigencias Cristianas de un Orden Político",* pág. 20.

(4) Cf. *Rerum Novarum,* de León XIII, 1891; *Quadragesimo Anno,* de Pío XI, 1931; *Mater et Magistra,* de Juan XXIII; 1961; Cf. también la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes,* del Concilio Vaticano II, 1965.

(5) León XIII: *Rerum Novarum*, Pág. 26: "Harum igitur virtute rerum in potestate rectorum civitate est, ut ceteris prodesse ordinibus, sic et proletarium conditionem iuvare plurinum: idque iure suo optimo, neque ulla cum importunitatis suspiciones: debet enim respublica ex lege muneris sui in commune consulere".

(6) *Ibid.,* pág. 27: "Iubet igitur aequitas, curam de proletario publice geri, ut ex eo, quod in communem affert utilitatem, percipiat ipse aliquid, ut tectus, ut vestitus, ut salvus vitam tolerare minus aegre possit. Unde consequitur, favendum rebus omnibus esse quae conditioni opificum quoquo modo videantur profuturae. Quae cura tantum abest ut noceat quiquam, ut potius profutura sit universis, quia non esse omnibus modis eos miseros, a quibus tam necessaria bona proficiscuntur, porsus interest reipublicae".

(7) *Ibid.,* pág. 29: "Iur quidem, in quocumque sint, sancte servanda sunt: atque ut suum singuli teneant, debet potestas publica providere, propulsandis atque ulciscendis inurris. Nisi quod in ipsis protegendis privatorum iuribus, praecipue est infirmorum arque inopum habenda ratio.

liquidem natio divitum, suis septa praesidiis, minus egit tutela publica: miserum vulgus, nulhis opibus suis tutum, in patrocinio reipublicae maxime nitituz. Quocirca mercenarios, cum in multitudine egena nomerentur, debe cura providentiaque singulari complecti respublica.

(8) Pío XI: *Quadragesimo Anno,* pág. 57: "Iam vero non omnis rerum opumve distributio inter homines apta est, per quam finis a Deo intentus aut omnino aut ea qua par est perfectione abtineatur. Quamobrem divitiae, quae per incrementa economico-socialia iugiter amplificantur, singulis personis et hominum clasibus ita atribuantur aportet, ut salva sit illa, quam Leo XIII laudat communis omnium utilitaes seu, aliis verbis, ut immune servetur societatis universae commune bonum".

(9) *Ibid.,* pág. 58: "Sua igitur cuique pars bonorum attribuenda est: efficiemdumque, ut ad bonis communis seu socialis institiae normas revocetur et conformetur partitio bonorum creatorum, quam hodie ab ingens discrimen inter paucos praedivites et innumeros rerum inopes gravissimo laborare incommodo cordatus quisque novit".

(10) *Ibid.,* fin de pág. 88.

(11) Juan XXIII: *Mater et Magistra,* in Arthur Futz. *"La Doctrine Sociale de l'Eglise a travers des siècles",* T.I, pág. 696-699. Ed. Herder K6, Bâse, Rome, et Beauchesue & Fils, París; 1970.

(12) La primera formulación de este concepto fue dada en Amsterdam, cuando se reunió la 1º Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias, en 1948. Años más tarde, en ocasión de la Conferencia Mundial de Iglesia y Sociedad, Ginebra, 1966, se lo reformuló así, en relación con la exigencia de participación: "What are the motives or goals of such participation? The answer is to be found essentially in terms of the obedience of the christian to the call to witness to the Lordship of Christ in the world. The christian seeks to serve the welfare of his fellow men and thus his participation is seen as a valid form of ministry. He seeks a responsible society in which there is a genuine respect for persons, freedom, peace, justice for all and a due restraint of power". *World Conference on Church and Society Official Report,* pág. 111. Ed. wcc, Geneva, 1967. Adviértase que, al igual que con la noción de "bien común" del magisterio eclesiástico, la "sociedad responsable" que busca el movimiento ecuménico, no está definida e impuesta a la historia, sino que surge a partir de la participación en los procesos que involucran a las sociedades humanas.

(13) Cf. Concilio Vaticano II. *Gaudium et Spes,* pág. 74. El "bien común" está en relación con la manifestación de "hominem exultum, pacificum et erga omnes beneficum efformandum inservire debent, ad totius familiae humanae emolumentum".

(14) André Dumas. *Theologies Politiques et Vie d'Eglise,* pág. 184-185. Ed du Chalet, Lyon; 1977. Aunque muchas veces el pensamiento del autor de este libro aparece como errático y ambiguo, en el texto de esta cita llega a obtener una claridad bien definida, dando por resultado un texto bien sustanciado.

(15) Joseph Comblin: *Le Pouvoir Militaire en Amérique Latine. L'idéologie de la Sécurité Nationale.* Ed Jean Pierre Delarge, Paris, 1977.

(16) *Op. Cit.* Pág. 36-37.

(17) Cf. especialmente la decisión de cortar los créditos militares a algunos países del Cono Sur.

(18) Para mayores datos Cf. de Hugo Assman (ed.) y otros: *Carter y la Lógica del Imperialismo*, 2 vols. Ed. Educa, San José, Costa Rica; 1978. También de Maurice Goldring: *Démocratie, croissance Zéro*, Editions Sociales, Paris; 1978.

(19) *Op. Cit.* Pág. 23: "La marginalización se manifiesta a través de situaciones que favorecen a los beneficiarios privilegiados del despojo, de la paciencia y de la miseria de los otros. Ser marginalizado es ser mantenido afuera, en el margen; es recibir un salario injusto, es ser privado de instrucción, de atención médica, de crédito; es pasar hambre, es habitar en ranchos sórdidos, es ser privado de la tierra por estructuras agrarias inadecuadas e injustas. Ser marginalizado es, sobre todo, no poder librarse de estas situaciones. Ser marginalizado es no poder participar libremente del proceso de creatividad que forja la cultura original de un pueblo. Ser marginalizado es no disponer de representatividad eficaz, para hacer llegar a los centros decisorios las propias necesidades y aspiraciones; es ser contemplado, no como sujeto de derechos, sino como objeto de favores otorgados en la medida necesaria a la reducción de las reivindicaciones; es ser manipulado por la propaganda. Ser marginalizado es no tener posibilidades de participar. Es ser privado del reconocimiento de la dignidad que Dios confirió al hombre".

(20) *Ibid.*, pág. 27, 29, 31, 32: "La participación política es una de las formas más nobles del compromiso al servicio de los otros y del bien común. (. . .) La participación, aunque diversificada, no puede ser discriminatoria: abierta sin restricciones a ciertos grupos y categorías sociales y limitada para otras categorías, como por ejemplo la de los estudiantes, intelectuales, artistas, obreros, agricultores y líderes populares. (. . .) Solamente un pueblo convocado a la participación en el proceso de su desarrollo acepta con dignidad los sacrificios exigidos, los cuales, de otra manera, pueden crear tensiones y revueltas sociales, con agravamiento del estado de violencia, de represión y de corrupción. La participación se ejerce a través del uso responsable de la libertad, que es un derecho inalienable y un deber para todos. Este uso no se confunde con la permisividad que debe ser reprimida precisamente en nombre de la libertad y del orden público, dado que la permisividad precipita a los hombres y a las familias a formas degradantes de esclavitud moral". Cf. en el mismo sentido el discurso de Paulo VI en la OIT, Ginebra el 10-6-69: La participación es el instrumento que permite el pasaje "de tener más a ser más".

(21) *Exigencias Cristianas de un Orden Político*, pág. 44.

(22) Pablo VI: *Populorum Progressio*, pág. 14.

(23) *Fetters of Injustice; Report on an Ecumenical Consultation of Development Projects*, Ed wcc, Geneva; 1970. Cf. también *"Exigencias Cristianas de un Orden Político"*, pág. 47.

HISTORIZACION DEL BIEN COMUN Y DE LOS DERECHOS HUMANOS EN UNA SOCIEDAD DIVIDIDA

Ignacio Ellacuría

El tema del bien común tiene una larga trayectoria filosófica y teológica. Aristóteles y Santo Tomás, con toda su amplia escuela, son prueba de ello, como desde otro punto de vista lo es Rousseau con su idea de la voluntad general como instancia superior a la voluntad de todos. Asimismo, tiene una larga trayectoria filosófica y teológica el tema de los derechos humanos, que en algún sentido puede estimarse como la prolongación y la actualización histórica del bien común. No se trata, por tanto, de temas nuevos ni se trata tampoco de problemas accidentales en la estructuración de la sociedad y de la historia. Pero, ¿por qué estos temas tan graves en un correcto planteamiento de la ética personal y de la ética política han tenido tan poca incidencia en la configuración ética de la persona y de la sociedad? ¿Por qué, al contrario, han servido y están sirviendo para una tan permanente negación real del bien común y de los derechos humanos? ¿Cómo se debería orientar el enfoque de este problema para que realmente se propiciara un efectivo bien común y un ejercicio actual de los derechos humanos? Son preguntas que trataremos de responder en este pequeño trabajo.

Tendrá dos partes. En la primera se analizará brevemente el planteamiento *formal* del tema con sus pros y sus contras. En la segunda se reclamará la historización del bien común y de los derechos humanos como prueba de su verdad o de su falsedad.

I. PLANTEAMIENTO FORMAL DEL BIEN COMUN Y DE LOS DERECHOS HUMANOS

No es necesario recurrir a autores de última hora para subrayar la importancia del bien común y, derivadamente, de los derechos humanos. Santo Tomás, por ejemplo, ha teologizado vigorosamente el pensamiento filosófico de Aristóteles sobre este punto. La exposición de sus

ideas principales ayudará para medir la gravedad del problema, tanto por lo que tienen de positivas como por lo que tienen de "peligrosas".

I.1. La idea del bien común se funda en dos afirmaciones fundamentales: la sociedad es una realidad necesaria para el individuo (la sociedad en el sentido de *polis, civitas,* esto es, sociedad política) y la sociedad no puede ser lo que es ni hacer lo que debe hacer si no cuenta con suficientes recursos *materiales,* que estén a disposición de todos y cada uno de los individuos.

Santo Tomás, en efecto, siguiendo a Aristóteles, considera como hecho innegable que el individuo humano es incapaz de autoabastecerse en todo lo que necesita para llevar una vida humana. Por eso es una necesidad y un bien la existencia de la realidad política, de la sociedad política, como contradistinta no sólo a los individuos sino también a grupos sociales, que no son para él sociedad perfecta, por cuanto no pueden garantizar la suficiencia de bienes, que son imprescindibles para llevar una vida humana. Esta sociedad civil tiene su realidad propia, su fin propio y su bien propio, que es lo expresado por el bien común. Pero hay algo más: la relación del individuo con la sociedad es la relación de la parte con el todo, y la relación del bien particular con el bien general o común es asimismo la relación de la parte con el todo. Ahora bien, el todo es anterior a las partes y tiene primacía sobre ellas: es una idea fundamental en todo pensamiento de tipo estructural y, más en general, una idea evidente de por sí, dondequiera se dé un todo, que realmente lo sea. Por muy "totalitarista" que pueda parecer esta idea, es una idea sustentada muy explícitamente por Aristóteles y Santo Tomás, y no sólo por Rousseau y Hegel. La relación, entonces, del bien común y del bien singular es la relación del todo con la parte, de lo que se concluye evidentemente que el bien común está por encima del bien particular.

Santo Tomás es sumamente explícito en sus afirmaciones. La bondad de una parte se considera en relación con lo que es su todo, y como el hombre es parte de la ciudad es imposible que ningún hombre sea bueno sino por su relación al bien común ("cum igitur homo sit pars civitatis impossibile est quod aliquis homo sit bonus nisi proportionatus bono communi", 1-2, q. 92, a. 1, ad 3). Nadie es bueno sino en relación con el bien común; más aún, el que prefiere su bien propio al bien común, más exactamente, su bien "privado" al bien "comunicado" no es una persona ética. Ni se excluyen de esto los bienes de la persona, porque el bien común prevalece sobre el bien singular de cada persona ("in quantum bonum commune praeeminet bono singulari unius *personae",* 2-2, q. 58, a. 12). Y así sostiene Santo Tomás que no hay voluntad recta en ningún hombre que busca un bien particular si no lo refiere al bien común como a su fin ("non est recta voluntas alicuius

hominis volentis aliquod bonum particulares, nisi referet illud in bonum commune sicut finem", 1-2, q. 19, a. 10). La parte recibe su sentido del todo y por ello cualquier bien de una parte es ordenable al bien del todo.

En eso se funda el que los actos de cualquier virtud pertenezcan a la justicia y el que la justicia tenga prioridad sobre cualquier otra virtud moral. Esta justicia prioritaria en la vida del individuo y de la sociedad no es la justicia de los jueces ni la justicia de los individuos, sino la llamada justicia legal, la justicia de la ciudad, la justicia que busca la promoción y la defensa del bien común. Paralelamente es promoviendo esta justicia ciudadana, esta recta estructuración de la sociedad civil, como se provee de la mejor manera al bien de las personas: el mejor modo de alcanzar al bien de las personas y el alcanzar justamente a todas, para que ellas desarrollen su vida personal, es dirigiendo el esfuerzo a la promoción estructural del bien común; más aún, la forma justa de buscar el bien propio es buscando el bien común.

Se discute ciertamente entre los seguidores de Santo Tomás cómo debe entenderse y en qué terrenos, la prioridad del bien común sobre el bien privado o particular. No necesitamos entrar en esa discusión entre personalistas y comunitaristas. Baste con subrayar dos puntos de vista fundamentales: primero, que tanto el bien común como el bien particular son bienes personales, bienes vistos desde la persona y para la persona; sólo quien identificara la persona con la privacidad particular puede ver disminución de lo personal por la acentuación del bien común. Segundo, porque la discusión se plantea respecto de bienes de índole más interna y lo que aquí nos importa no es la consideración de esos bienes sino más bien de aquellos bienes que competen a la persona como ciudadano, como integrante de una sociedad política; en el caso de estos bienes, sobre todo de los bienes económicos, que son los fundamentales en la estructuración de la sociedad, la discusión está zanjada y no cabe duda sobre la prioridad del bien común sobre la de los bienes particulares.

El carácter teológico de todo este planteamiento lo pone Santo Tomás, al plantear a Dios como el *bonum commune* por antonomasia. Aunque no es una idea plenamente desarrollada y, menos aún, suficientemente desarrollada desde un punto de vista cristológico, sí está propuesta como clave interpretativa del bien común social. En la comunidad del bien común se hace presente Dios como bien común, como bien que se comunica y arrastra a la comunicación. La primacía del bien común sobre el bien particular se propone así como punto de arranque frente a la privatización de los bienes.

1.2. Los derechos humanos pueden considerarse como el desplie-

gue del bien común de la humanidad como un todo. No es que en la consideración clásica se olvide el bien de toda la humanidad y aun el bien de todo el universo, pero, dadas las circunstancias históricas, apenas se podía hablar con verdad histórica de una única humanidad que se pudiera ver envuelta en la realización de un único bien común. Una vez cumplida la condición real de una única historia de la humanidad, es ya urgente la consideración mundial de los derechos humanos; no puede olvidarse que el bien común daba paso a una estricta justicia, anterior a la voluntad de los individuos y generadora de derechos estrictamente tales, que deben ser reconocidos y promovidos por las leyes de la sociedad.

Estos derechos humanos son derechos del hombre por ser hombre y por pertenecer a una única humanidad, que como tal tiene un único bien común universal, por más que este bien común se desglose en distintos bienes comunes nacionales, siempre subordinados como partes al todo que es la humanidad. Ciertamente no era posible esta consideración de la sociedad internacional como un todo en la Edad Media, pero hoy es una realidad, porque el mundo entero forma históricamente una sola humanidad, como lo prueba la *necesidad* del intercambio económico y político mundial. La humanidad es hoy una única humanidad y su bien común es obligatorio, sobre todo porque es necesario, tanto para la subsistencia de la propia humanidad como para que pueda hablarse de justicia.

Podemos tratar así, aunados, el problema de los derechos humanos y del bien común, no sólo porque no puede hablarse de *bien* común cuando hay negación de los *derechos* humanos sino porque la *comunidad* fundante del bien no es sino la *humanidad,* que es una y no puede dejar de serlo. El situar los derechos humanos en relación con el bien común dan a aquellos su fundamento y su marco de referencia, mientras que proporciona al bien común un principio de concreción y obligatoriedad. Si los derechos humanos se derivan del bien común, se presentarán como obligación para todos los integrantes de la humanidad, pues todos tendrían un derecho fundamental a participar del bien común como tienen obligación de contribuir a su realización.

1.3. Este planteamiento formal del bien común y de los derechos humanos tiene a su favor valores muy importantes. Antes de entrar a la consideración de sus limitaciones, conviene detenerse en sus aspectos positivos, que deberán ser reasumidos en el proceso de historización. Tres de estos aspectos son principales.

a) No hay bien particular sin referencia al bien común y sin la existencia real del bien común no puede hablarse de un *bien* particular sino tan sólo de una ventaja interesada e injusta. Por lo pronto es

imposible que ningún individuo alcance su bien, si no es aprovechándose de lo que ofrece el bien común tal como se da en una sociedad política; se requiere, en efecto, algo que el particular no produce para que pueda llegar a ser lo que tiene que ser y pueda hacer lo que necesita hacer. Pero ese algo es en sí mismo supraindividual y, por su propia naturaleza, niega aquella apropiación privada que fuerce al bien común a dejar de ser común; el pecado fundamental consistiría aquí en la apropiación privada de lo que es común, la negación de lo común en beneficio de lo que es particular, la anulación del todo estructural en beneficio de algunas partes disgregadoras de ese todo. La apropiación privada de algo que es por su naturaleza social y, por consiguiente, común, es una injusticia fundamental, que hace injustos todos sus efectos. No hay, por tanto, posibilidad ética de apropiación privada del bien común con menoscabo de la comunidad de ese bien. Cuando predomina lo privado y los intereses privados o de grupo en la distribución del bien común, y, antes, en la producción explotada de lo que es el bien común cuando unos pocos se apropian de aquello que no puede ser suyo más que haciendo que no sea de los otros, e impidiendo que los otros puedan servirse de lo que tienen derecho, estamos ante la negación misma del bien común y ante la ruptura del orden social justo.

b) No se consigue el bien común por acumulación de bienes individuales, esto es, persiguiendo el interés individual,sino por la búsqueda primaria del bien común. No se puede dejar que cada uno siga su interés particular, creyendo que esa será la forma mejor de que resulte mecánicamente el bien de todos. Y esto por dos razones fundamentales: una, que el todo no es el resultado de las partes y otra que el bien común es cualitativamente distinto del bien particular. Consiguientemente, el bien del todo es cualitativamente distinto del bien de las partes. Estamos aquí ante la negación del liberalismo individualista y ante la afirmación del societarismo comunitario, cualesquiera sean las formas históricas políticas, que puedan ir tomando el individualismo o el societarismo.

c) El bien común es fundamentalmente un conjunto de condiciones estructurales y se expresa en la justicia de la sociedad. Aquellas condiciones y esta justicia deben ser promovidas por la sociedad como un todo y, en concreto, por los órganos verdaderamente representativos de la sociedad. Ninguna estructuración de la sociedad y ninguna forma de gobierno se legitima, si no representan la mejor promoción del bien común. La prueba real de esta promoción estará en que ninguno se vea privado de las condiciones básicas para el desarrollo personal y en que ninguno se aproveche del bien común en menoscabo del derecho de los demás a servirse de ese bien común. Así resulta que la justicia, como puesta en marcha del bien común,es la virtud fundamental de la ciudad y es el norte orientador del ciudadano y del político. El garante del bien común, el gobernante, debe contar con la posibilidad real no sólo de

castigar a quien viola las exigencias del bien común, sino que ha de tener en sus manos la posibilidad radical de que no se pueda dar tal. violación. Sería, por tanto, absurdo que quien detentara el poder político fuera el representante de algún grupo de individuos, sobre todo si ese grupo fuera el de quienes se han apropiado indebidamente de lo que es el fundamento del bien común.

La propiciación del bien común no supone, sin embargo, el desconocimiento del bien personal y, consecuentemente, de los derechos de la persona. Y esto no tanto porque el bien común sea así como un medio o instrumento para la realización de la vida personal o porque no se pueda realizar un auténtico bien común con violación de los derechos humanos, sino porque el bien común mismo implica la potenciación de las personas y, a su vez, supone un desarrollo lo más pleno posible de las mismas. Se propone, por tanto, un bien común que sea transcendente a cada uno de los individuos, pero sin ser exterior a ellos, un bien común que sobrepasa lo que es cada uno, individualmente considerado, pero en la medida misma en que cada uno se sobrepasa a sí mismo en su dimensión comunitaria y social. Un bien común que anulara el ámbito de lo personal, más aun que no propiciara hasta el máximo el desenvolvimiento de la persona, dejaría de ser un auténtico bien común. Lo que sucede es que a menudo se confunde lo que es desenvolvimiento de la persona con lo que no es sino apropiación individualista del bien común.

1.4. ¿Qué falla, entonces, en todo este planteamiento formalmente tan razonable y progresista para que no resulte realmente satisfactorio incluso como planteamiento? ¿Qué hay de mistificado en la idea de un bien común, que se supone superior al bien particular? La respuesta es clara: su mismo carácter formal y su interpretación en la línea de la abstracción idealista. Dicho en otros términos, no tiene en cuenta las condiciones reales, sin las que es engañosa la persecución del bien común. De lo cual resulta que ni se tiene claro cuál debe ser en cada situación histórica el contenido del bien común, ni se tiene determinado cuál es el camino de conseguirlo. Paralelamente no se conoce cuál es la escala jerárquica de los derechos humanos ni cuál es la causa verdadera de su permanente violación estructural, muchas veces más allá de lo que pudieran considerarse voluntades personales. Veámoslo brevemente, primero por lo que toca al caso del bien común y después por lo que toca al caso de los derechos humanos.

a) El ejemplo de lo que ocurre en la Atenas de Aristóteles —parecidas cosas pueden verse en la sociedad política que vive Santo Tomás— muestra dónde se esconde el fallo de un planteamiento idealista del bien común. Hegel ha mostrado cómo la ciudad griega —en una consideración un tanto romántica— es el prototipo de la unificación de la volun-

tad particular y de la voluntad universal, de la voluntad del individuo y de la voluntad del ciudadano: el ciudadano griego ve cómo el bien de la ciudad es el bien suyo y participa de él como suyo; por eso puede adecuar sin esfuerzo su voluntad particular a la voluntad universal de la ciudad. Claro que el propio Hegel ha visto cómo entre los griegos y los romanos sólo algunos son libres y no el hombre como tal, sólo los ciudadanos griegos son libres y no todos los que vivían en la ciudad. Aristóteles no se pregunta seriamente y mucho menos saca las debidas conclusiones de esa pregunta, quiénes son los que posibilitan por su trabajo material que sea posible la existencia de ciudadanos libres, quiénes son la base real y material de la ciudad misma y del bien común. En esta perspectiva aristotélica —y tomista— el bien común deja de ser una totalidad para convertirse en una parcialidad, de la que no sólo no disfrutan todos,sino que disfrutan unos pocos porque otros se ven privados de disfrutar lo que han producido. La composición demográfica y la estratificación social de Atenas y de Roma con una enorme base esclavista, son prueba contundente de la negación real del bien común.

Si pasamos del ejemplo al mecanismo ideológico por el que es posible esta desfiguración radical del bien común, nos encontramos con que se afirma idealmente la búsqueda de un bien común y no se realiza ni se historiza esa afirmación ideal y formal. Y esto de dos modos: ante todo, no se verifica cuán común es el bien propuesto como bien común, esto es, a cuántos y de qué modo alcanza la utilización de ese bien común; después, se propugna abstractamente un bien común sin que se pongan las condiciones materiales de su realización, más aún poniendo aquellas condiciones materiales que hacen imposible la realización de un auténtico bien común.

Hay también otro mecanismo fundamental para mistificar el bien común. Consiste en aceptar interesadamente el orden establecido como orden fundamentalmente justo o, al menos, como condición indispensable para que pueda trabajarse por un orden justo. Se considera que el orden, la ley, la tranquilidad, etc. son elementos fundamentales del bien común y se considera que todo lo que vaya contra ellos es negación del bien común. No se quiere ver qué situación real de injusticia puede darse tras la apariencia de una falta de orden, de paz y de legalidad; no se acepta que el orden y la paz no son tales ,si no responden a la existencia más radical del bien común y sólo pueden ser valorados por su relación con él.

Dicho en términos actuales, una doctrina del bien común que no cuenta con la posibilidad real de una sociedad internamente conflictiva, que no se percata de la existencia de clases opuestas con intereses contrarios y contrapuestos, no puede plantear ni resolver adecuadamen-

te el problema del bien común. Una doctrina del bien común, que no cuente con la sospecha de que el Estado en vez de ser garante del bien común es el gendarme de un orden que favorece a una minoría de la sociedad, no puede ofrecer más que soluciones mistificadas a las exigencias reales del bien común. ¿Cómo no hacerse la sencilla pregunta de a quién favorece más lo que por definición debería ser común? ¿Quién saca realmente provecho del bien común? ¿Se va a plantear el bien común como las migajas que caen de la mesa de los opulentos?

b) En parecidos términos ha de juzgarse el tema de los derechos humanos. La afirmación de algunos derechos humanos puede ser la máscara para tapar la violación fundamental de los derechos humanos más básicos. Si se da por derecho humano fundamental, la existencia de un determinado orden económico y la subsistencia de un orden político, que refuerce la permanencia y la vigorización de ese orden económico, cae éticamente por su base toda posible defensa de los derechos humanos. No es que se deba desdeñar, sobre todo en casos de regímenes frontalmente dictatoriales, la protección contra abusos individuales o la promoción de marcos formalmente democráticos, pero tal protección y promoción no puede hacer olvidar lo que son derechos fundamentales de la existencia humana y lo que son las condiciones indispensables y mínimas para que tenga un sentido real hablar de derechos humanos. Defender unos derechos humanos que no son los fundamentales y radicales, o defender los fundamentales sin preocuparse de las condiciones reales que los posibilitan, es mistificar el problema todo de los derechos humanos y del bien común. Sólo en la afirmación consecuente de lo que es el derecho a la vida, incluido el derecho a la libertad de la vida, puede verse la prueba de fuego de lo que es la aceptación real de los derechos humanos frente a lo que es su mistificación interesada.

II. HISTORIZACION DEL BIEN COMUN Y DE LOS DERECHOS HUMANOS COMO PRINCIPIO DE VERIFICACION

a) Sin historización del bien común y de los derechos humanos, ni se sobrepasa su formalidad abstracta y mistificadora ni se verifica su verdad o falsedad. Dar por supuesto que hay un bien común para todos los pueblos y épocas reduce su realidad a un contenido mínimo, que, además, ignora las condiciones de su realización. La historización consiste en ver cómo se está realizando en una circunstancia dada lo que se afirma abstractamente como un "deber ser" del bien común o de los derechos humanos, y consiste, en segundo lugar, en la posición de aquellas condiciones reales sin las que no se puede dar la realización efectiva del bien común y de los derechos humanos. Si por ejemplo, se conside-

ra que el derecho al trabajo es un derecho fundamental y una parte indispensable del bien común y se verifica que la mitad de la población activa no tiene ocupación permanente y que un determinado tipo de orientación económica no va a poder resolver ese problema, habrá que decir que esa ordenación económica y la sociedad que la propugna,está negando realmente la preeminencia del bien común y está anulando un derecho humano fundamental. En tal caso,el bien común exige en principio,la reestructuración de esa sociedad por el cambio radical de su ordenamiento económico. Los ejemplos pueden multiplicarse porque en la mayoría de los países del Tercer Mundo la realidad nacional es el mentís más rotundo de los derechos constitucionales. Y los que violan permanentemente la constitución,son quienes defienden un orden económico y social que hace imposible el cumplimiento de los derechos, considerados como fundamentales por la propia constitución.

Sólo mediante esta historización es posible comprobar si un bien supuestamente general es común, está siendo comunicado a todos los miembros de la sociedad. El bien común sólo es realmente común,si no propicia un tipo de vida común. No puede hablarse unitariamente de un bien común allá donde se pretenden bienes contrapuestos y excluyentes, allá donde no hay efectivamente nada en común o muy poco en común. Se dirá entonces, que una exigencia primaria del bien común es el establecimiento de una comunidad real en la sociedad en cuestión. Y así es. Pero esta formulación puede leerse de dos formas muy distintas. Puede leerse en el sentido de no tomar conciencia, de no hsitorizar, la desunión real que hay en la comunidad en razón de la desigual y discriminatoria participación en el bien común, o puede leerse en el sentido de que ha de tomarse conciencia de la desunión y contraposición para superarla,superando las condiciones reales de la división. Sólo esta segunda lectura es la correcta. Por ello mistifican el problema quienes pretenden impedir la lucha de clases y no quieren hacer desaparecer las clases en lucha. La desunión y la negación del bien común está en la existencia real de clases contrapuestas, existencia que fluye necesariamente de una determinación económico-social; la afirmación del bien común y de la unión,estará en la superación de esa determinación económico-social, causante de la desunión y de la negación. Una sociedad en conflicto, que es la realmente existente, obliga a plantear el problema del bien común y consecuentemente de los derechos humanos en términos muy precisos, que no pueden ser borrados por una consideración ingenua y abstracta del bien común.

La historización consiste, entonces, en probar cómo se da en una realidad histórica determinada lo que formalmente se presenta como bien común y como derechos humanos, y en mostrar cuáles son los mecanismos por los que se impide o se favorece la realización efectiva del bien común. Ya Hegel decía que sólo por concretas determinaciones

históricas puede cobrar conciencia de sí y realización plena el Espíritu. Dejando su lenguaje espiritualista, debe decirse que la verdad del bien común es la verdad de sus determinaciones prácticas. Naturalmente que no se trata de un bien común estático. Lo importante en el proceso de historización, no es el logro alcanzado en un momento determinado, sino la orientación del proceso. Pero no su orientación ideal sino su orientación real.

b) Desde esta perspectiva de la historización, es fácil mostrar cómo no puede hablarse hoy de un bien común ni de una participación común de los derechos humanos, ni en el conjunto de las relaciones internacionales ni al interior de los países que constituyen la periferia dentro de la estructura de dependencia. La comprobación empírica de estas afirmaciones puede verse en la literatura especializada en teoría de la dependencia. Aquí sólo se mostrará sucintamente cómo debe hablarse de una negación fundamental del bien común en nuestro actual momento histórico y, por tanto, de una situación estructural de injusticia, que hace imposible violentamente el disfrute y aun la conquista de los derechos humanos.

Evidentemente no existe a nivel mundial, un orden de realidades históricas que permita hablar de un *bien* común. Hay efectivamente muchas cosas en común, esto es, transmitidas de los centros de poder a la periferia oprimida y sacados de ésta en beneficio más ventajoso de aquellos, pero esa comunidad de cosas no puede llamarse *bien*, por cuanto es principio de opresión y no de libertad. No sólo hay una desproporción escandalosa y radical en la propiedad y en el uso de los bienes de la tierra, que como tales tienen un poseedor primario que es la humanidad en su conjunto, sino que esa desproporción se logra, negando los más favorecidos, la posibilidad de utilización de recursos, que en principio deberían ser comunes. Esto es, no se trata meramente de una desigualdad entre miembros de una historia que son fundamentalmente iguales, sino de una desigualdad creciente y fundamentada sobre la explotación. En efecto, la existencia de mecanismos económicos y políticos bien determinados (intercambio desigual, transnacionales, etc.)[1] buscan el bien de quien posee el capital más productivo, con negación de quien no posee ese capital o lo posee en condiciones desfavorables. En estas circunstancias, la condición del bien propio es negación del bien ajeno más general, esto es, la negación del bien común.

En el marco de esta estructura del comercio internacional se refleja en cada nación la misma realidad conflictiva que niega el bien común. La enorme desigualdad en el disfurte de los bienes de una misma nación, que debería ser un todo en el que la totalidad debiera primar sobre la parcialidad, muestra una apropiación por unos pocos del bien común (no se trata tan sólo de los bienes formalmente económicos sino

también de los bienes culturales, políticos, sanitarios, etc.), tal que ya no puede hablarse de un bien *común*. El fenómeno de la pauperización, esto es, de una estructura que hace más pobres a los pobres por el mismo mecanismo que hace más ricos a los ricos, es la verdad histórica del presunto bien común nacional. La existencia conflictiva de clases sociales en la actual estructura económica, plantea la existencia de intereses contrarios, que impide hablar de un bien común. El presunto bien común es, en este contexto, tan sólo un marco formal que permite legalmente la negación del bien común real. Y es que en una estructura capitalista burguesa, es claro el predominio de la parte sobre el todo y también de la parte menor sobre la parte mayor; cuando esto ocurre se está negando el bien común en beneficio del bien particular, que ya no puede llamarse bien, sino tan sólo utilidad egoísta.

Tal vez donde se aprecia mejor esta mistificación del bien común es en la estructura del Estado. El Estado que se presenta formalmente como el representante de la totalidad social y como el gestor del bien común y que, conforme a ello, ofrece marcos legales donde formalmente se persigue la realización del bien común y de los derechos humanos, en su práctica real se constituye en uno de los mecanismos principales para que el bien común se identifique con el bien de quienes más ingerencia tienen en lo que son las fuentes reales del bien común. El Estado en vez de favorecer el bien común, privatiza ese bien y lo pone al servicio preferente no del todo sino de la parte privilegiada. El Estado existe entonces no como objetivación del bien común real, sino como objetivación del bien de las minorías que se apropian de las realizaciones materiales del bien común, con lo cual es el defensor del bien común sólo en el sentido de ser el representante de los que se han apropiado indebidamente del bien común.

Por otro lado, es menester que la producción y la distribución del bien común no debería ir en principio contra derechos fundamentales humanos ni contra otros derechos menos fundamentales al menos de forma metódica y por largo tiempo. Pertenece, en efecto, a la totalidad concreta del bien común la defensa de los derechos humanos. Por ello la defensa de los derechos humanos es una tarea justa, pero los que la emprenden no pueden olvidar si no son ellos los causantes últimos de violaciones fundamentales de los derechos humanos si no respecto de los ciudadanos de su país, sí respecto de aquellos otros hombres "de los que dependen tanto su vida como la existencia de su hermosa libertad", como diría Hegel y que, sin embargo, en su condición de explotados no pueden gozar de la vida ni de la libertad.

c) ¿Cómo debe plantearse entonces, en una sociedad conflictiva, el problema del bien común y de los derechos humanos? La pregunta es una pregunta real y no puramente teórica, porque la unidad del

mundo y la unidad de muchas sociedades es una unidad de opuestos y porque en esta situación histórica el bien común y los derechos humanos se presentan como la negación de la comunidad del bien y de la humanidad de los derechos. El planteamiento debería tener en cuenta los siguientes puntos:

1) La verdad real de un proceso histórico está en los resultados objetivos de ese proceso. De poco sirven las intenciones y los propósitos en la historia; la verdad de lo que se pretende y propone son los resultados obtenidos, las obras históricas. La intención y el propósito pueden legitimar en alguna medida —sólo en alguna medida— las subjetividades individuales, pero no pueden legitimar la marcha de la historia ni la conducta global de los pueblos. De poco sirve que se pretenda un orden internacional más justo como expresión del bien común universal, o una estructuración más justa de la sociedad, cuando la realidad histórica muestra que ese orden internacional es cada vez más injusto y las estructuras sociales cada vez más deshumanizadoras.

2) Más en concreto, la verdad real de un proceso histórico, no está ni en los resultados obtenidos que deberían constituir el bien común, ni menos aún en las minorías que se apropian de esos resultados, sino en la participación de ese bien común y en el estado real de la mayoría de los hombres y de los ciudadanos. Así, el Tercer Mundo es la verdad del Primer Mundo, y las clases oprimidas son la verdad de las clases opresoras. Se dirá que sin acumulación de capital y sin expoliación de recursos, así como sin desviación de los recursos de su destino primario, que es la satisfacción de las las necesidades fundamentales, no habría desarrollo científico, tecnológico, cultural, etc. y que ese desarrollo es la verdad de nuestro actual proceso histórico. Pero uno se pregunta si ese desarrollo es un bien en sí, máxime cuando implica el subdesarrollo actual de la inmensa mayor parte de la humanidad. Sólo cuando se aprecie que la condición real de ese desarrollo es la opresión y la deshumanización de la mayor parte de la humanidad, se verá que ese desarrollo en su realidad total concreta no es tal, sino que es todo lo contrario. Sólo cuando las naciones opulentas se miren en su obra real que son las naciones oprimidas, sólo cuando las clases opulentas se miren en su obra real que son las clases oprimidas, sabrán lo que son. La verdad es que esto no ocurrirá hasta que la praxis histórica de estas naciones y de estas clases les "hagan" ver lo que son en realidad.

3) No puede negarse que la actual organización del mundo ha llevado a claros avances tecnológicos y a una gran producción de bienes en orden al consumo. Entonces debería decirse que el bien común, una vez historizadas sus formulaciones formales y abstractas, es el cúmulo de bienes producidos, casi podría decirse que el bien común se identifica en este caso con el producto nacional bruto. Visto el problema desde

esta perspectiva, aparece claramente que los problemas de participación en el bien común y los problemas más generales de la justicia —no olvidemos la idea clásica de la aproximación de bien común y de justicia— son negados y desaparecen. Dicho de otra forma, el bien común hoy propugnado ni es bien ni es común.

4) Si esto es así, la propiciación del bien común en una sociedad conflictiva, sea esta sociedad el conjunto de naciones o una nación, es un proceso que debe tender a la liberación de los pueblos y de las clases oprimidas, porque sólo mediante este proceso podrá llegar a hablarse de un verdadero bien común que pueda ser participado equitativamente por todos los integrantes de la humanidad. Igualmente los derechos humanos deben ser primariamente derechos de los orpimidos, pues los opresores no pueden tener derecho alguno en tanto que opresores, a lo sumo tendrán el derecho de que se les saque de su opresión. Sólo haciendo justicia a los pueblos y las clases oprimidas se propiciará un auténtico bien común y unos derechos humanos realmente universales. Este "hacer justicia", dada la actual situación histórica, tendrá que tomar la forma de un "hacerse justicia". La legitimación de este "hacerse justicia" estriba precisamente en la primariedad del bien común y en la negación que del bien común hacen los acaparadores de los bienes comunes y los representantes legalizados de esos acaparadores. El bien común y los derechos humanos deben ser un activo hacer derecho y hacer justicia, hacerse derecho y hacerse justicia.

5) Podrá decirse que esta historización del bien común y, en su caso, de los derechos humanos, es la negación del bien común, tal como suele ser entendido. Dos respuestas pueden darse a esta objeción. La primera, en la línea de que el bien común se sitúa en la misma línea que la sociedad, y así donde la sociedad está realmente dividida también lo estará el bien común; el bien común sería entonces un proceso que llevará a la sociedad dividida hacia una verdadera sociedad, en la que no existirán intereses sociales contrapuestos; el bien común sería entonces la utopía, que, habiendo reconocido el enmascaramiento ideológico del bien común actualmente proclamado, y la negación real aunque disimulada de un bien común real, se convertiría en un proceso con pasos reales conducentes a un bien común, que tuviera históricamente realidad. La segunda, en la línea más formal y jurídica de que el bien común se refiere al todo y no a las partes que están haciendo imposible la unidad del todo, de modo que donde se da una sociedad injustamente estructurada no puede pensarse la posibilidad de llegar a un bien común más que por la negación de aquello que origina la injusticia; dicho en otros términos, el bien común atiende al todo de la sociedad, pero no puede atender de la misma forma a todos los miembros de la sociedad, si es que en ella se dan sectores que son los negadores del bien común.

6) La lucha por impedir que un determinado sector social acapare desproporcionadamente las bases materiales del bien común, no supone en principio una lucha odiosa contra determinadas personas. El bien común, por su misma naturaleza, debe plantearse en términos estructurales y no formalmente individuales y atañe sólo a estos en cuanto impiden o no promueven las exigencias del bien común. Otra cosa debe decirse de los derechos humanos, que, aun derivados de lo que es el hombre y de lo que es la comunidad universal de los hombres, se pueden referir formalmente a los individuos, aunque también a los pueblos, a los grupos sociales, a naciones o conjunto de naciones. La promoción del bien común no puede llevarse entonces adelante negando los derechos humanos individuales de la persona humana, precisamente porque la promición de esos derechos es una parte integrante del bien común; lo que puede suceder es que, en una determinada situación histórica, puede ser necesario jerarquizar el disfrute de los derechos humanos individuales: el cultivo exquisito de unos cuantos, por ejemplo, no puede tener primacía sobre la educación fundamental de la mayoría de un pueblo, cuanto menos el disfrute de cualquier comodidad sobre el derecho a tener lo necesario para la supervivencia. Quien quisiera gozar de cosas superfluas -y casi todo en la vida humana es superfluo en los países que sufren de extrema necesidad- debería adscribirse a una sociedad, donde no se da masivamente esa necesidad, y donde no resuena la voz de los necesitados. que clama al cielo. Pero aunque los derechos humanos deben ser regulados por el bien común, no puede concebirse un bien común que para mantenerlo exija la permanente y grave violación de los derechos de la persona humana.

7) Esta formulación del problema del bien común y de los derechos humanos puede tener una lectura totalitaria, pero no es necesariamente así. Aunque el Estado debería ser hoy históricamente quien propugnase el bien común, ha de hacerlo en subordinación a la sociedad. La discusión del bien común debe proponerse en términos predominantemente sociales y, por tanto, con la participación inmediata del mayor número de integrantes de la sociedad. Visto el bien común desde la sociedad, lo que se está propugnando es la tarea utópica de la comunicación de bienes y tras ella se esconde la persuasión de que negando el interés privativo del egoísmo indiviudal, es como se realiza a una el hombre y la sociedad comunitaria. De aquí a la muerte que da vida, una vida superior a la que quedó anulada en la muerte y al amor real como realización personal y como utopía histórica, no hay sino un paso. Es un paso teológico, que, sobre todo, desde la teología de la liberación podría mostrar la unidad interna de la historia de la salvación y de la salvación de la historia. Pero ya Santo Tomás intentó poner en conexión el bien común intramundano con el bien común que es Dios, como si, en definitiva, el bien común de la sociedad fuera una de las formas preeminentes de hacer presente a Dios en la historia.

VIDA–TRABAJO, BINOMIO CENTRAL DEL BIEN COMUN EN LA TRADICION CRISTIANA

Raúl Vidales

El avance de los procesos históricos generados tanto por el proyecto del sistema de dominación, como del proyecto revolucionario de liberación, ha ido madurando durante los últimos años el "amarre" epistemológico entre las ciencias sociales y el que-hacer de la reflexión cristiana.

Dentro de esta emergente convergencia, el aporte de los análisis científicos provenientes de la economía adquieren un carácter de presencia determinante y lo político se vuelve decididamente prioritario. De esta manera, la reflexión teológica los retoma bajo nuevas dimensiones de globalidad impuestas por la "internacionalización" del capital. Porque si el capitalismo en su fase actual de desarrollo exhala como nunca un "halo religioso", es sin duda porque en su mecanismo más hondo, se monta sobre una verdadera "ideología teológica"; la misma fundada sospecha habría que sostener frente a cierta producción teológica actual que aparece como un claro soporte ideológico de las nuevas propuestas imperialistas.

El futuro de nuestro quehacer teológico tendrá, sin duda, que estar más estrechamente ligado al análisis de las ciencias sociales (incluyendo la historia y la antropología, etc), sobre la base de lo que podemos llamar un nuevo "entronque metodológico", a partir del cual, y respetando la lógica de los distintos discursos, la reflexión teológica debe tender a "reproducir" la lógica y estructuración proveniente del análisis interdisciplinar.

Lo que ahora pretendo es sólo un primer esbozo dentro de esta perspectiva y teniendo en cuenta las reflexiones que precedieron.

Emitir un juicio cristiano en medio de esta conflictividad, sin tener en cuenta los elementos que nos aportan los análisis interdisciplinarios que nos han precedido, sería un grave error. Por esto mismo, nuestra reflexión quiere arrancar explícitamente desde el trastoca-

miento político por el que han enfilado los distintos proyectos de liberación; ya no se trata únicamente de propugnar la nueva sociedad socialista como objetivo de la lucha revolucionaria, cuanto de ubicar esta misma desde la óptica de la actual contradicción fundamental por la que atraviesa el sistema capitalista internacional. Y a mi modo de ver, esta contradicción fundamental se manifiesta ahora bajo la dialéctica de: 1) la impotencia del sistema capitalista para dar trabajo a masas cada vez más amplias dentro de los países dependientes y 2) como consecuencia estructural, el acelerado descenso de los niveles humanos de vida. Esta contradicción fundamental del capitalismo internacional en su fase actual, coloca la lucha de clases en términos concretos de "vida-muerte"; es decir, de una violencia estructural y sistemática de parte del sistema dominante hacia las mayorías explotadas de los países dependientes. Este doble aspecto de la contradicción fundamental marcará la lógica de nuestra siguiente reflexión, que pretende también "reproducir",(en su sentido superior) a nivel del discurso teológico y sin traicionarlo, la lógica de los análisis de las ciencias sociales.

I.- "EL BIEN COMUN" DEL PUEBLO ISRAELITA

1.- El trabajo, esencia de su proyecto socializante

La raíz más profunda del total rechazo que la tradición bíblica hace tanto de la dominación en sí como de sus manifestaciones, se encuentra en la "memoria colectiva" de su proyecto histórico, que al mismo tiempo que le da razón de ser como "pueblo", estructura los fundamentos de su religión. La doble columna de la fe israelita se manifiesta bajo la forma de una doble responsabilidad: el hombre responsable del cosmos y, el hombre responsable del hombre; es decir que la condición religiosa del pueblo judío radica fundamentalmente en su vocación "prometeica" para dominar y transformar el cosmos (Gen. 1,26). El Himno de los seis días, no hace sino proyectar esta vocación colectiva de los hombres; están llamados a ser "ecónomos" tanto del cosmos como de la sociedad (Gen. 1,5,6,10). La narración genesíaca manifiesta al hombre poseedor de una potente y eficaz posibilidad transformadora. De aquí que la actitud "mágica" frente al cosmos sea frontalmente condenada y se excluye de raíz el querer conseguir mediante un atajo seudoreligioso lo que en realidad debe ser conquista de un trabajo de normal maduración histórica. Es decir que la condición religiosa del pueblo, lejos de evadirlo de su tarea de construcción mundana, consiste precisamente en esta tarea, de suerte que si hemos de hablar de un pecado original, su primera raíz tendría que colocarse en la obstrucción estructural para que los hombres cumplan su cometido.

Esta tarea esencialmente colectiva y socializante se estronca dia-

léctricamente con un segundo cometido: la responsabilidad de la suerte histórica de los semejantes. La irresponsabilidad agresiva y violenta equivale al homicidio: "Cain, ¿qué has hecho de tu hermano? " (Gen. 4,8). Sobre esta doble columna es que se cimenta el proyecto histórico del pueblo israelita: llegar a ser "un pueblo de iguales"; proyecto utópico que se alimentará permanentemente de la "memoria colectiva" que se guarda de la experiencia tenida en el desierto de Kadesh, cuando las tribus logran estructurarse en torno a un "alma común" y una especie de sensibilidad colectiva facilitada por su condición seminómada.

Una solidaridad cuasi orgánica hace que los destinos personales jueguen siempre en función del todo; es decir, el bien común priva sobre todo privilegio individualista. En un momento determinado de su historia esta "memoria colectiva" se convertirá en una "utopía liberacionista".

2.- La "memoria colectiva" del desierto

A su vez, esta "memoria colectiva" que guarda el pueblo de su experiencia colectivista del desierto, arranca desde el recuerdo visceral de la esclavitud en Egipto. El libro del Exodo narra con impresionante realismo y crudeza los términos históricos de este estado de dominación:

> Faraón dijo a sus súbditos: "He aquí que el pueblo de los hijos de Israel, por su número y su fuerza, se convierte en un peligro para nosotros. Tomemos, pues, a este respecto, hábiles medidas para impedir que se multiplique. Si no, en caso de guerra, engrosaría el número de nuestros adversarios. Combatiría contra nosotros, para poder después salir del país". Así, pues, pusieron sobre Israel capataces de prestaciones personales, con la misión de hacerles dura la vida por los trabajos a los que los uncían. Y así fue como edificó, para Faraón, las ciudades-almacenes de Pitom y de Ramsés. Pero mientras más los oprimían, más se multiplicaba y propagaba, provocando con ello el terror de los egipcios. Los egipcios obligaron tiránicamente a los hijos de Israel al trabajo, y les hicieron insoportable la vida con rudos trabajos; preparación de arcilla, adobe de ladrillos, trabajos diversos en el campo; cargas todas estas que con violencia les imponían (Ex. 1,9-14).

El fenómeno de una minoría que se adueñó de la economía de una zona determinada y utilizó a una masa popular como instrumento de trabajo bajo condiciones esclavistas, jamás se borrará ni de la memoria ni del proyecto alternativo gestado por el pueblo israelita. "Llegar a ser un pueblo de iguales" como proyecto colectivo se expresará de múltiples formas; una de las más antiguas es precisamente la de hacer apa-

recer este proyecto como una opción propia del mismo Dios:

> He escuchado el gemido de los hijos de Israel, a quienes esclavizan los egipcios, y me he acordado de mi pacto. Por tanto, di a los israelitas: "Yo soy Yahvé y os sacaré de debajo de los penosos trabajos de los egipcios, os salvaré de su esclavitud, dando fuerte y castigando duro. Yo os adoptaré como pueblo propio y seré vuestro Dios. Entonces sabréis que soy yo, Yahvé, vuestro Dios, el que os sacó de los penosos trabajos de los egipcios. Y os conduciré a la tierra que juré dar a Abraham, a Isaac y a Jacob, y os la daré en propiedad. Yo, Yahvé" (Ex. 6,5-8).

Bajo este signo se realiza el proyecto de liberación del pueblo de Israel, en contraposición radical al proyecto de dominación esclavista de los egipcios. La legislación que se explícita en los libros del Exodo, Levítico y Deuteronomio, no es sino el ingente esfuerzo por mantener incólume la original utopía socializante e impedir la acumulación y concentración de riquezas. Vivir cumpliendo el doble cometido fundamental, significó: "cumplir la voluntad de Yahvé", serle fiel, ser "justo". En otros términos se dice que esto significa construir una historia "con sentido" según el "espíritu" de Dios. Por tanto, toda religión que se levante sobre un mundo de opresión para legitimarlo, será necesariamente, la expresión de una historia y un mundo "absurdo", sin sentido, sin espíritu.

En resumen, la "espiritualidad" bíblica es esencialmente "materialista"; es decir, "histórica", y se realiza en la medida en que el pueblo realiza su vocación de "ecónomo" y constructor de la nueva sociedad. El pueblo israelita vive en "la justicia", no precisamente por su recurso al culto o a prácticas explícita o implícitamente religiosas, sino por cumplir el doble cometido en toda su materialidad histórica.

3.- El "bien común" usurpado por las minorías privilegiadas

Este proyecto histórico se pervierte cuando el pueblo de nómade empieza a ser sedentario en Canan de Galilea, y se enfrenta al desafío de la civilización rural. En estas circunstancias, nuevos condicionamientos van a jugar un papel determinante, especialmente la propiedad de un pedazo de tierra. Fuentes como el Exodo (20,17), Miqueas (cfr. 2,2,), etc., nos dejan claro testimonio de un proceso de degradación que culmina en la formación de los latifundios cuando Israel se constituye como reino ya en plena civilización urbana, al estilo de las potencias vecinas de la época.

Cuando Israel se constituye como "reino" adopta el modelo de

los imperios vecinos. Su ubicación geográfica estratégica le permitirá dominar esta área comercial y con esto afianza la lógica del modelo económico político de "los grandes": la formación de un ejército, las conquistas territoriales, etc . . . van a cimentarse sobre la base latifundista de la agricultura. Como contrapartida, la acumulación de tierras fruto del despojo, fue generando poco a poco no sólo masas asalariadas cada vez más vastas, sino también un violento proceso de explotación. El papel del rey, de estar llamado a ser "administrador" de la "bendición de Yahvé", se convirtió en un elemento decisivo para acelerar este proceso de violencia, ya que en este contexto "la bendición de Yahvé", era precisamente la administración socializante de los bienes para todo el pueblo. Ahora el proyecto original de "llegar a ser un pueblo de iguales" quedó colocado bajo la usurpación de unas minorías privilegiadas. Ante esta situación, los grupos más lúcidos del pueblo, y fieles a la utopía del desierto, convierten esta tradición en un "mito revolucionario", en un "proyecto de liberación". Se llama al pueblo a unirse para combatir a "los dioses extranjeros", a rechazar a "los apóstatas", identificados ahora como "enemigos del pueblo"; e incluso, se llega a profetizar la destrucción del Estado si no es capaz de poner fin al proceso acelerado de violento empobrecimiento de las mayorías (cfr. Is.5,8-9; 4,1-2; Am. 8, 4-8). Jeremías es terriblemente lúcido cuando manifiesta que no se necesitaba ser profeta para darse cuenta de la lógica interna de destrucción que conllevaba para Israel el modelo socio-económico y político extraño a su propia tradición y proyecto. El desafío de poder llevar adelante su propia utopía dentro del contexto internacional que le planteaban las potencias vecinas, resultó ser la coyuntura histórica más decisiva para Israel.

No en vano la diatriba de las minorías fieles y lúcidas contra esta situación social "escandalosa", se pone intencionalmente en boca de Samuel precisamente cuando nace y se consolida la monarquía. Su defensa fundamental será precisamente "el bien común" y los intereses colectivos de los empobrecidos (de acuerdo a la utopía del desierto) que van a llevar sobre sus espaldas el lujo y el poderío de los reyes y las clases altas (I Sam. 8,10-18). El materialismo de su denuncia entraña una estridente denuncia del sistema violento y esclavizante de la monarquía y de los privilegiados. Y, al mismo tiempo que se desenmascara la permanente agresión y violencia hacia los pobres, mantienen latente el proyecto de la utopía liberacionista. Desde el "acaparamiento de tierras" (Miq. 2,1-3; Ez. 22-29) que reduce a esclavitud a los campesinos despojados (Neh. 5, 1-5) hasta la corrupción en el comercio (Os. 12,8; Am. 8,5) en la administración pública que vuelve necesariamente "violentas" a las clases altas (2 Re. 23,30,35) y vuelve a los funcionarios gente "sin entrañas" en la administración de la justicia (Jer. 22, 13-17). Los vocablos usados por los profetas ("ebión", "dal", "ani") revelan el proceso histórico que va desde el despojo de las

tierras hasta la reducción de los asalariados a un lumpen, atravesando por la inseguridad frente al trabajo, el hambre, la desnutrición crónica y la misma enfermedad.

4.- La utopía liberacionista y la reivindicación del "bien común"

Los efectos de esta acumulación agresiva y violenta fueron denunciados por las minorías lúcidas de Israel:

Amos, el profeta campesino, dirige esta tremenda investida contra la aristocracia del reino norteño de Israel:

> Ay de los que en la abundancia están a gusto en Sión y de los que están en seguridad de la montaña de Samaria, los hombres notables del primero de los pueblos, al lado de los cuales va la casa de Israel . . . Vosotros los que dormís en cama de marfil y os solazáis en vuestros lechos; los que coméis los mejores corderos de la grey y los más escogidos becerros de la vacada. Los que bebéis vino en copas, y os ungís con preciosos perfumes, sin compadeceros de la aflicción de José . . . (6,1,4,6).

Igualmente se desata contra los detentadores de monopolios comerciales:

> Escuchad esto vosotros, los que oprimís al pobre, y estrujáis al menesteroso del país, y decís: ¿Cuándo pasará la luna nueva, y venderemos los géneros y pasará el sábado, y sacaremos fuera los granos; achicaremos la medida, y aumentaremos el peso del siclo, falsearemos las balanzas, para hacernos con el dinero dueños de los miserables, y con un par de sandalias comprar por esclavo al pobre, y vender las ahechaduras del trigo? (8,4-6).

Miqueas, otro profeta campesino, dirige ataques semejantes a la clase dirigente del reino meridional de Judá:

> Escuchad vosotros, príncipes de Jacob y caudillos de la casa de Israel: ¿Acaso no os toca a vosotros el saber aquello que justo? Y, no obstante eso, vosotros aborrecéis el bien y amáis el mal; desolláis al pueblo y le quitáis la carne de encima de sus huesos. Se comen la carne del pueblo mío y le quitan la piel y le machacan los huesos, y lo hacen pedazos, como la carne que se mete en la caldera o en la olla (3,1-3).

Habacuc, anatematiza la concentración de riquezas bajo la forma específica de la usura:

Ciertamente la riqueza es pérfida. Pierde el sentido y no encuentra descanso quien dilata su garganta como el abismo, quien es insaciable como la muerte, y quiere reunir bajo su dominio todas las naciones y coleccionar pueblos . . . ¡Ay de aquel que amontona lo que no es suyo (hasta cuando?) y acumula prendas de empeño! (2,5-6).

Finalmente, Zacarías arremete contra los que se enriquecen especulando con los alimentos que corresponden al pueblo:

Esto dice el Señor mi Dios: Apacienta estas ovejas del matadero, que sus compradores matan fuera de la ley, y luego los que las venden dicen: Bendito sea el Señor, nos hemos puesto ricos; y hasta los mismos pastores hacen la vista gorda (11, 4-5).

En el Nuevo Testamento repercute una honda y potente tradición que denota la misma actitud y juicio frente al sistema violento de acumulación que empobrece y lesiona directamente "el bien común" de las mayorías. Testimonio central lo constituyen las "malaventuranzas" de Lucas:

¡Ay de vosotros los ricos, porque tenéis ya vuestro consuelo!
¡Ay de los que estáis hartos, porque tendréis hambre! ¡Ay de los que reís ahora, porque lloraréis! ¡Ay de vosotros cuando todo el mundo os aplauda! Así es como los padres de ellos trataron a los falsos profetas (Lc. 6, 24-26).

A esto habría que añadir, los relatos lucanos en los que el protagonista es precisamente un rico: Lc. 12, 16-21; 16, 16-31. Y como colofón del juicio de la tradición bíblica sobre la acumulación injusta de riquezas, tenemos el testimonio de una primitiva comunidad judeo-cristiana:

Oid hermanos míos muy amados, ¿no es verdad que Dios eligió a los pobres en este mundo para hacerlos ricos en la fe y herederos del reino que tiene prometido a los que lo aman? Vosotros, al contrario, habéis afrentado al pobre. ¿No son los ricos los que os tiranizan, y no son esos mismos los que os arrastran a los tribunales? ¿No es blasfemado por ellos el buen nombre que fue invocado sobre vosotros? . . . Ea, pues, ricos, llorad, levantad el grito en vista de las desdichas que han de sobrevenirnos. Podridos están vuestros bienes y vuestras ropas han sido roídas por la polilla. El oro y la plata vuestra se han enmohecido, y el orín de ellos dará testimonio contra vosotros, y devorará vuestras carnes como fuego. Habéis atesorado ira para los últimos días. Sabed que el jornal que no pagasteis a los trabajadores que segaron vuestras mieses está colmado, y el clamor de ellos ha "penetrado los oídos del Señor del universo". Vosotros

habéis vivido en delicias sobre la tierra, y os habéis cebado a vosotros mismos para el día del sacrificio. Vosotros habéis condenado al inocente y le habéis dado muerte sin que os haya hecho resistencia alguna (Stago. 2, 5-7; 5, 1-6).

Si nos preguntamos en definitiva, porque este juicio condenatorio contra las riquezas, tendríamos que sintetizar así los elementos del juicio bíblico:

1- Porque lesionan directamente la esencia del proyecto liberacionista en el cual "el bien común" de las mayorías es la condición necesaria para llegar a ser un pueblo de iguales.
2- Porque la acumulación monopolista entraña un carácter directamente agresivo y violento respecto de los derechos fundamentales de las mayorías.
3- Porque todo "progreso" hecho sobre la base del empobrecimiento violento de las mayorías es "absurdo", es escandaloso, es idolátrico.
4- Finalmente, porque la acumulación injusta es diametralmente opuesta a la utopía de construir una nueva sociedad y un hombre nuevo.

5.- La religión de "los fetiches"

Dentro de esta lógica podemos mantener decididamente la sospecha de que "la idolatría" en su sentido más profundo dentro de la tradición israelita se refiere en primera instancia, al abandono o traición del proyecto original y por consiguiente el adherirse a modelos sociales, económicos y políticos explotadores y directamente lesionadores del bien común y los derechos de las mayorías. "Los ídolos", mucho más profundamente que representaciones religioso-culturales de una divinidad cualquiera, deben ser entendidos como los imperios esclavistas de la época. Sólo sobre este transfondo materialista podemos ubicar el papel de las representaciones religiosas de estos modelos económicos.

Sabemos que la esencia del "fetichismo" del mundo mercantil consiste en la propiedad que tiene la forma de aparición del valor de disimular la esencia real del valor (de cambio) y *demostrar* precisamente *lo contrario*. Este modo de aparición al revés constituye, pues, el *punto de partida obligado* de las representaciones que se hacen espontáneamente los individuos sobre sus relaciones económicas. Esas representaciones y los desarrollos ideológicos que la consolidan, constituyen en la conciencia de los individuos un campo más o menos coherente de fantasmas espontáneos y de creencias ilusorias referentes a la realidad social. El carácter fetichista de las mercancías no es, pues, el efecto de la alienación de las conciencias, sino el efecto en y para las conciencias del enmascaramiento de la realidad de las relaciones sociales en y bajo

sus apariencias. Desde el momento en que un producto del trabajo circula como mercancía, su forma de mercancía disimula el origen y el contenido de su valor, a saber: el trabajo humano necesario para su producción, y esto se produce sean cuales fueren las relaciones sociales que organizan la producción. Esto es también válido para el modo de producción dentro del cual se desarrolló la experiencia israelita.

Por tanto, los modelos esclavistas de la época, no sólo entran en la lógica de las formaciones ideológicas religiosas, sino que encuentran en ellas su natural expresión. Correlativamente el desenmascaramiento que desde una conciencia crítica se hace de este fenómeno, adopta los mismos términos "religiosos"; pero nos quedaríamos en la periferia si no lográramos descubrir el fondo histórico y real de un rechazo a los modelos económicos-políticos esclavistas.

La tradición profética acusa de forma casi obsesiva a la monarquía (sobre David y Salomón) de ser "idólatras", es decir, de haber traicionado el proyecto primigenio y haber empezado a construir el reino de Israel sobre los modelos esclavistas. Después del Exilio, se lanzará la acusación de "apóstatas" a los que vuelven las espaldas a la utopía liberacionista; esto llega hasta los tiempos de Jesús. En el Nuevo Testamento, el célebre aforismo referido por Mt. (6,4) y Lc. (16,13): "Nadie puede servir a dos señores . . . No podéis servir a Dios y a Mamoná", tiene indudablemente un claro sentido cultural que asume y un transfondo de potente denuncia política. Se habla expresamente de un "dios falso": Mamoná. Jesús personifica el dinero y lo considera como una especie de "falsa divinidad"; ahora bien, sabemos perfectamente que en la época no existía ninguna divinidad "pagana" que personificara al dinero. Se trata, pues, de una creación de Jesús para denunciar un fenómeno histórico concreto: el de la acumulación injusta y violenta. Lo confirmamos más, si tenemos en cuenta la determinación decisiva que añade Lucas después de haber pronunciado el aforismo:

> "Oigan todo esto los fariseos, que eran aficionados al dinero y se burlaban de él. Y Jesús les dijo: "Vosotros intentáis justificaros ante los hombres, pero Dios conoce vuestro corazón, porque lo alto (hypselon) entre los hombres, es abominación (bdelygma) ante Dios (Lc. 16,14-15).

La palabra "abominación" es un tecnicismo bíblico para designar a un "ídolo" (Dan.12,11;9,27; 1 Mac.1,54; 6,7; Mt.24,15; Ap.17,4-5; 21,17); igualmente la expresión "alto" es la traducción con que los LXX designaron en griego a los "bamoth", o "lugares altos", es decir, los santuarios idolátricos. En resumen: Jesús quiere decir que el "lugar alto" (o "santuario idolátrico") que los fariseos han construido al dinero, es algo abominable.

Si para la tradición bíblica "ser a Dios", "Hacer la voluntad de Yahvé" consistía precisamente en construir un pueblo en la justicia y la igualdad y, en el Nuevo Testamento se convertirá en la esencia del Reino como la utopía de una sociedad fraterna "donde Dios pueda ser alabado como "Padre", servir al "dios-dinero" es idolátrico, es apostacía, es ateísmo. De aquí que el poder levantado sobre el "dios-dinero" en el Nuevo Testamento se le trata como algo "demoníaco", (se le denomina: "principados", I Cor. 15,24; Ef. 1,21; 3,10; 6,12; Col. 1,16; 2,10-15; Tit. 3,1-"potestades"; I Cor. 15,24; Ef. 1,21; 1 Petr. 3,22-"dominaciones": Ef. 1,21; Col. 1,-16 "jefes mundiales" Ef. 6-12- "tronos": Col. 1,16 "autoridades": Ef. 3,10; 6,12; Col. 1,16).

6.- El capitalismo como "religión de los fetiches"

La fase actual del capitalismo internacional vuelve a re-editar de forma flagrante el culto al "dios-dinero", el culto a los fetiches. Tenemos pues al "dios-fetiche" recibiendo sus holocaustos. El capital en todas sus formas vuelve a aparecer ahora como "la bestia" apocalíptica que para vivir tiene que alimentarse de la orgía de la sangre de los inocentes. Que exige la pérdida de la libertad y por tanto, emerge como el anti-hombre, el anti-pueblo, el anti-Cristo. Y con esto surge la religión atea del imperialismo capitalista; religión cuyos valores se articulan fecundamente en el lucro y la ganancia y por esto mismo se constituyen como anti-valores.

Tal vez como nunca en su historia, el imperialismo capitalista exhala su horrendo halo religioso en las relaciones económicas, especialmente mercantiles. Sobre este espejismo religioso es que edifica su religión y su ética, su "teología" y su "liturgia"; pero como siempre el "dios-dinero" no se ve, pero se experimenta y se padece independientemente de que le conozca o no, de que se sepan sus leyes y movimientos. Detrás de las relaciones económicas él impone su voluntad sapientísima y omnipotente y exige devoción y respeto "al mundo sacrosanto de las relaciones mercantiles".

Pero lo esencial es que todas sus representaciones religiosas entrañan la negación del pueblo y, por tanto, su posibilidad de vivir; son portadores de muerte. En no pocos países los gobiernos militares siguen siendo los "sumos pontífices", los liturgos por antonomasia de esta religión, los sacerdotes sacrificadores de las víctimas propicitarias. En los países en donde hay Estados civiles también existe una "jerarquía" de esta "civil religio" fiel guardiana de la pureza de las relaciones y leyes económicas aún cuando éstas signifiquen una violencia estructural para las clases explotadas. Esta violencia estructural se manifiesta ahora en forma radical en la agresión al mundo del trabajo y con esto mismo a la posibilidad de que el pueblo realice su proyecto de libertad.

II. AGRESION AL DERECHO DE VIDA

El nuevo modelo de acumulación interna impuesta por la fase actual del desarrollo del imperialismo capitalista a los países dependientes tendrá que ser vista desde la nueva política impuesta por lo que hoy se denomina "el trilateralismo". No nos corresponde analizar toda su lógica interna; lo cierto ès que nos encontramos ante una de las falacias centrales del capitalismo porque su lógica de super-vivencia implica la agresión directa a la vida de las mayorías explotadas. De esta manera, la contradicción fundamental adquiere la forma dialéctica de "vida-muerte".

1.- Vida-Muerte en la tradición bíblica

En el proceso histórico del pueblo israelita el doble binomio "vida-muerte" y "bien-mal" aparecen como absolutamente equivalentes; reflejan además una profunda dimensión de materialidad histórica de situaciones concretas. Sobre "la vida" se pronuncia un juicio de valor eminente no sólo en cuanto es el presupuesto de todos los bienes y la posibilidad de crecimiento, sino también en cuanto que es una permanente conquista en la libertad. Igualmente "la muerte es asumida primariamente en toda su materialidad histórica"(cfr. Prov. 3,16).

El alto concepto de "la vida" es puesto de manifiesto por Job: "Todo lo que el hombre tiene lo entrega por su vida" (Job. 2,4; cfr. Eccl. 8,4). Para los israelitas la prolongación de "la vida" hasta una "vejez dichosa" (Gen. 15,15; 25,8; Jud. 8,32; Tob. 14,3.14) en la que el "justo" muere viejo y saturado de existencia (Gen. 25,8; cfr. 16,23; 35,29; Job. 42,17, etc. . .) es considerado como "bendición". El Deuteronomio lo único que promete a los que mantienen la fidelidad al proyecto original, es una larga vida (5,6; 16,20; 30,19). Así pues, cuando se habla de la vida en la tradición israelita se expresa antes que nada, la materialidad concreta de la existencia. La vida es la totalidad de los hombres e incluye las nociones concretas de "ponerse movimiento" para "actuar" y "transformar". La vida en plenitud es precisamente LA LIBERTAD; por esto mismo, la noción de vida aparece ligada a otras nociones correlativas como "paz", "justicia" y "alegría". Yahvé es el Dios de la vida precisamente porque es el Dios que libera; por su parte, el pueblo "vive", cuando es "liberado". Vivir, es tener fuerza, salud, prosperidad, etc. . . precisamente como lo contrario a la esclavitud y la muerte (cfr. Prov. 3,16; 4,22; 3,21; 4,13; 8,35, etc . . .).

En contraposición a la muerte, la vida es una permanente "tensión" un impulso hacia la realización del proyecto histórico del pueblo.

Para esto da Yahvé la vida, para conquistarla en plenitud en orden total de libertad (Sal. 88,11; Is. 14,9-10). Y el proyecto de liberación del pueblo es lo mismo que "el proyecto para vivir"; para Israel, ante la disyuntiva de escoger la vida o la muerte, no queda otra alternativa que escoger la vida, (es decir el proyecto de libertad) (Dt. 30,15-20; 32,47; Amos 8,11).

Para el israelita vivir en la miseria no es ciertamente vivir (Dt. 8,1), porque la vida es sinónimo de "paz" y "felicidad" (Jue, 19,20; 1Cor. 12,18). Según esto, debemos sacar una conclusión de suma importancia: para la tradición bíblica el fundamento y raíz de la auténtica religión es "la vida en la libertad hasta la plenitud".

Paralelamente se habla de "bien-mal", pero no ciertamente en el sentido moralista, sino en el sentido histórico de estar o no por la praxis dentro del proyecto de Yahvé. El lenguaje cúltico y religioso carecerían de sentido pleno si no fueran tomados en toda su dimensión de complejidad histórica:

> He aquí que pongo ante ti la vida y el bien, la muerte y el mal . . . Yo te prescribo amar a Yahvé y guardar sus mandamientos a fin de que vivas y te multipliques y Yahvé tu Dios te bendiga . . . De esto depende tu vida y prolongación de tus días . . . (Dt.30,15-20; cfr. 32,47; 28,1-14; Sal. 36,9-10; Prov. 3,1-10).

Es en este mismo sentido que Yahvé es llamado el "Dios de los vivos" (Num. 14,28; 2 Re.2,2; Jer. 10,10; Ez.20,31; 33,11). Es el Dios de los vivos el que toma parte por los derechos de los que padecen la esclavitud, la maldad estructural de los poderosos, la situación de muerte (Jer. 4,2; 5,2). Y esto es lo que, en definitiva los distingue del "dios de los poderosos", de los "ídolos", de los dioses falsos (Sal. 115), los dioses que esclavizan y matan. Lo más característico de la fe bíblica no radica tanto en "creer en Dios" cuanto en "el Dios que libera". Los poderosos también tienen sus dioses, pero como dice el campesino-indígena de la novela de José María Arguedas: "el dios de los señores no es igual".

En el Nuevo Testamento, a reserva de retomar a los sinópticos, la vida es el tema central de Juan. En ambas conclusiones de su Evangelio pondrá estratégicamente la fórmula: "Para que creyendo tengáis vida" (cfr. Jn.20,31). La vida para Juan es el bien salvífico por excelencia. Ya en el prólogo, después de haber mencionado la actividad creadora natural del Logos dice: "En él estaba la vida" (1,4); el Padre "viviente" lo ha enviado (5,26; 6,57). La misión del Hijo es precisamente transmitir esta vida a los hombres; por esto Jesús se llama a sí mismo "la resurrección y la vida" (14,16). El ha venido para que todos tengan vida "y la tengan

en abundancia" (10,10). Cabe sañalar que para Juan no hay diferencia entre "vida" y "vida eterna" (cfr. 17,2; 1Jn.1,2; 5,20). Llega incluso a establecer una correlación entre ambas dimensiones de lá misma realidad histórica; "el que cree en el Hijo tiene la vida eterna"; pero el que no cree "no contemplará la vida" (3,36). Toda la dimensión realista de la realidad social de su pueblo Jesús la asume al proclamarse "el pan de vida" (35,48). Entrar en la lógica de la vida significa entrar en la lógica del amor (Jn.12,50 cfr. 1Jn.2,17; Jn.13,34; 15,12; 1Jn.2,7-10); y el amor a los hermanos hasta la entrega de la propia vida es el signo de que se ha pasado de la muerte a la vida (1Jn. 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18).

En los escritos joánicos pues, "la vida eterna" no es ya primordialmente un bien futuro, sino que ya se posee en la medida en que se vive dentro de la nueva formulación de relaciones fraternas (Jn.5,24 cfr. 3,36). Lo que se espera en el futuro no será sino poner de manifiesto lo que ya se tiene desde ahora en el presente (1.Jn 1-2).

2.- La muerte, o el carácter asesino del sistema capitalista

Correspondiente al concepto de "vida" es el de "muerte" en la tradición bíblica. Sin embargo, aquí es donde me parece, tenemos que rehuir una reflexión teológica de carácter burgués que ha llegado a calificar la muerte (así, en abstracto) como un "acto personalísimo y libérrimo del hombre" (también en abstracto). En el A.T. la clave para interpretar la muerte, es precisamente la muerte de "los inocentes" como Abel, y en el Nuevo sin duda que la clave es la muerte de Cristo.

Bajo la influencia de la filosofía existencial una cierta reflexión teológica ha colocado la reflexión sobre la muerte en el contexto filosófico de "la finitud humana" que se vuelve tangible de modo supremo precisamente en la muerte. La muerte se considera como un "momento privilegiado de la libertad humana y una situación excepcional de la esperanza cristiana". La muerte, según esta misma perspectiva, no puede ser un acto destructor desde fuera, un suceso biológico o un incidente imprevisto que el hombre tiene más remedio que aceptar con absoluta pasividad, sino que debe ser simultáneamente una "activa realización desde dentro, un dinámico entregarse a esa realización, una plena y definitiva confirmación y consolidación de la vida y una total autoposeción de la persona". Es decir que, al experimentar con la muerte su plena autonomía, el hombre precisa realizar el postrero y más sublime acto de libertad mediante el cual acoge la muerte como consumación en el misterio de Dios o se encasilla en si, en una protesta definitiva, La muerte sería un acto plenamente personal y absolutamente libre.

Además de pisar un terreno científicamente muy dudoso, esta

teología se desentiende totalmente del hombre que muere y sus circunstancias. Refleja una concepción burguesa de la muerte y de la vida. Para nosotros la muerte, como el conjunto de las relaciones humanas, debe quedar asumida dentro de una perspectiva global y "de clase". Por lo tanto, también la muerte está en función de la interpretación global del sistema en su totalidad.

a) **Muerte y explotación**

La reflexión teológico-filosófica a la que aludíamos, considera el fenómeno de la muerte como algo puramente "individual" y "natural"; además, como el lugar por excelencia de la igualdad entre los hombres. Desde nuestras perspectivas, la muerte es algo históricamente ligada ahora al cáracter violento del sistema capitalista y a su contradicción fundamental actual. No nos importa considerar en abstracto "la muerte del hombre", sino en concreto la muerte colectiva estructuralmente determinada de los trabajadores. Desde esta perspectiva no es cierto que todos los hombres sean iguales frente a la muerte, ni es tampoco verdad que la muerte sea el lugar privilegiado de la "igualdad", ni mucho menos que sea la oportunidad de un acto libérrimo. El pueblo no es más igual frente a la muerte que frente a la vida. En realidad la muerte de los explotados nunca es "natural" sino siempre en cierta medida "violenta". Y esto no por accidente, cuantō por el permanente desgaste de su salud física y psíquica producido por las condiciones de vida y de trabajo; y a causa de las energías invertidas en la producción y sustraídas a la vida, a lo que se añaden las insuficientes condiciones de reproducción de las fuerzas de trabajo. Toda la familia del trabajador es objeto de la misma discriminación frente a la muerte. La estructura clasista del trabajo incluye también la estructura clasista del salario, de la capacidad de consumo, de las condiciones sociales de vida y, muy especialmente, de la misma organización de la medicina.

El sistema capitalista se apropia no sólo del producto del trabajo, sino también de la libertad y de la vida del trabajador; estos tres aspectos dialécticamente relacionados. En otras palabras, el derecho a la vida queda subordinado a la productividad. No hay duda, las ganancias del capitalismo se alimentan de la vida de los explotados; porque el capitalismo no sólo es la legalización del robo, sino también del homicidio. Este carácter "asesino" del sistema capitalista se expresa brutalmente en las situaciones límite de "vida-muerte", aparentemente independientes de él, pero en realidad causadas por su propio funcionamiento: la represión, las torturas, la persecución sicológica, la guerra y el hambre y, muy especialmente en esta coyuntura la falta de trabajo y los niveles de vida cada día más inhumanos para las mayorías, etc . . . entran en la lógica estructural de su propia supervivencia. La gravedad de esta violen-

ta agresión a la vida podemos medirla si pensamos en dimensiones de masas, naciones, continentes, razas y culturas: pueblos aplastados, culturas destrozadas. Por tanto, el sistema capitalista es violento no sólo porque reprime las posibilidades de vida y de creatividad de las masas explotadas, sino porque condena a pueblos y continentes a una muerte lenta y una esperanza de vida cada vez más reducida. Para los explotados, la muerte ni la violencia es lo normal, porque continuamente son expoliados del fruto de su trabajo, de su libertad y de su vida.

b) Muerte y revolución

Como contrapartida la muerte ligada a la revolución de "los condenados de la tierra", es equivalente a la "lucha por la vida". La apropiación que los explotados proyectan del mundo del trabajo, de la organización de la sociedad, de su cultura e ideología, etc . . . es lo mismo que luchar por su vida dentro de un proyecto de liberación. El proyecto de los pobres es fundamentalmente un lucha contra la muerte y por la vida en la libertad; ligan a su proyecto histórico de emancipación la conquista del "tiempo de vivir". Es decir, pretenden cambiar la vida y cambiar la muerte: "morir después de haber vivido".

Evidentemente que los elementos que hemos anotado respecto de "la vida" en tradición bíblica, alejan a la muerte de la concepción burguesa, por cuanto que el sistema capitalista gana su vida en la medida en que la quita a los obreros. Mas aún, el final dichoso de la vida, tiene sentido cristiano sólo cuando se ha vivido "según Dios", es decir, según el proyecto de justicia e igualdad. La muerte del justo en "plenitud dichosa" nada tiene que ver con la visión burguesa de la muerte. Porque la Biblia bien conoce también "la muerte mala". La muerte mala es, en primer término, la muerte del "pecador", pero el pecador es primordialmente el "injusto" es decir el que vive opuesto al proyecto original de igualdad y libertad; es decir, el explotador, el dominador.

Pero "muerte mala" se llama también a la muerte violenta, "prematura", "la muerte a la mitad de los días". La enfermedad, la pobreza, la soledad, etc . . . son también encarnaciones de la muerte que opera contra la vida reduciendo sus cualidades positivas y resquebrajándola prematuramer.te. No podemos creer que la belleza de la muerte atribuida a "los justos" en la Biblia se identifique con la muerte de los explotadores, ¡NO! Aún cuando la vida y la muerte estén ahora envueltas en la dialéctica desconcertante de una muerte "en paz" de los poderosos y una muerte "en la violencia" de los inocentes.

Por lo demás es muy significativo que en el Nuevo Testamento se prolongue casi exclusivamente el tema de la muerte "mala". Tal vez por

la realidad de violencia que experimentaron las primeras comunidades bajo el imperio romano. La muerte aparece como el "poder del pecado", es decir del pecador. Y el pecador, hemos dicho, es fundamentalmente el opresor. Dentro de esta lógica se consuma la muerte de Jesús.

Jesús muere, y su muerte es una muerte "violenta", es un asesinato en manos de "los pecadores", es decir, de las clases altas de Palestina y el poder romano. Su muerte es pues una "muerte mala", violenta, una muerte "a la mitad de los días". Pero desde aquí mismo es desde donde surge con toda su fecundidad histórica y capacidad de transformación la muerte de Jesús de Nazareth y la de todos aquellos que se empeñan en la misma causa; es también fecundidad de la muerte de los inocentes. La muerte de los pobres en aras de la violencia de los opresores lleva en sí misma las virtualidades de llegar a ser una "muerte para la vida".

CONCLUSION: LA RESURRECCION

En este contexto la insurgencia de los explotados se proyecta como el signo más fenomenal de la utopía de liberación, la esperanza revolucionaria de que un día la vida vencerá a la muerte y vendrá un orden nuevo revestido de eso "que ya no muere" (1Cor. 15,54). No es otra la convicción de los sinópticos cuya utopía final se concentra en la resurrección de Jesús. La teología de los sinópticos es rigurosamente coherente con la larga tradición judía: el centro del nuevo reino y del pueblo nuevo es la experiencia de "la vida" sintetizada en CRISTO "el viviente". No pasamos por alto las dificultades que ha habido para interpretar la resurrección del Señor y por esto mismo optamos por una lectura definida desde nuestra perspectiva. Por eso, me parece que se debe privilegiar el materialismo de las representaciones a través de las cuales se nos transmite la experiencia pascual, sin que por esto defendamos necesariamente la "resurrección" física como algo estrictamente histórico en el sentido de las ciencias modernas. Esto no obsta para enfatizar la concepción profundamente materialista que tanto los sinópticos como Paulo tienen de lo que significa la experiencia de "la resurrección".

Ciertamente las narraciones de los sinópticos respecto de la resurrección son narraciones de COMUNICACION. Es decir que, con esto se entronca con la larga tradición israelita de que "los muertos no pueden alabar a Dios" (es decir, los esclavos), sólo los vivos (es decir los "libres"). Se tratan pues de narraciones de "comunicación" dentro de una libertad insospechada; la comunidad que logra esta inter-relación dentro

de nuevas formas de libertad, esa es la comunidad de "los vivientes", es decir el nuevo pueblo.

Sin embargo, lo decisivo será, poder recuperar la materialidad dentro de la cual se nos transmite esta experiencia pascual: según la tradición tanto sinóptica como paulina, el escándalo radica precisamente en la resurrección "del cuerpo" con todo lo que esto entraña. Esta es la conciencia de la primera comunidad de Jerusalén, la experiencia de la resurrección arranca desde la totalidad material e histórica de la vida humana. Porque referirnos a la Pascua de Jesús es asumir su historia: la resurrección no puede ser entendida sin la vida de Jesús, y viceversa. Jesús es el resucitado que en virtud de sus palabras, de sus acciones y de su lucha histórica fue oficialmente condenado y muerto. La resurrección no es una "exterioridad" a la vida de Jesús, sino algo inmanente a su experiencia histórica. El vínculo dialéctico entre la muerte y la resurrección sólo llega a descifrarse a través del sentido mismo que Jesús le dió a su praxis histórica es decir: la construcción del Reino, la lucha por la justicia de Dios entre los hombres.

La manifestación más explícita del "resucitado" es que "VIVE LIBRE" dentro de una libertad conquistada. Si la muerte es la ruptura de toda comunicación, la experiencia de la resurrección es la restitución histórica a la posibilidad de toda comunicación como verificación real de la fraternidad. Por esto mismo "CRISTO, el viviente" con su resurrección se convierte en "promesa" y esperanza revolucionaria hacia la construcción de la nueva sociedad y el hombre nuevo. Ascensión y Pentecostés inclinan la Pascua de Jesús en el sentido utópico de la liberación plena. La tarea de Jesús no ha sido terminada; el Espíritu ha sido enviado para que los hombres, fieles al proyecto original de liberación, asuman el ejemplo del Maestro. Esta es la vertebración más profunda de la tradición paulina: diseñar los perfiles de la conducta del "hombre nuevo" que asume toda la responsabilidad histórica de transformación. En todas las cartas paulinas la doble vertiente de la responsabilidad frente a los semejantes es rigurosamente estructurada (cfr. 1Cor. 15,42-44; Rom. 8,19-24; Rom. 8,11-2; Filip. 3,21; Ef. 1.11-14).

El sentido de la resurrección de Cristo es, pues, la Justicia ; no la que viene de la Ley ni de los poderosos, sino la que se genera dentro de un nuevo orden de libertad e igualdad. Es pues, la justicia pascual de Cristo, la que esperamos un día será plena porque ya está involucrada en las actuales luchas de liberación, y porque, estamos seguros, este proceso, es irreversible.

EL SIGNIFICADO DE LOS DERECHOS HUMANOS PARA LOS PAISES CAPITALISTAS DESARROLLADOS

Norbert Lechner

No hay que pensar como el Presidente Stroessner para asombrarse de la súbita importancia adjudicada a los derechos humanos por parte de los países capitalistas desarrollados. Quien considera al gobierno del general Stroessner como "un gobierno democrático y representativo con autoridad", no puede menos que declarar "el manoseado tema de los derechos humanos" como un "Caballo de Troya del comunismo internacional" (1). Se habla de los derechos humanos para revolver el orden establecido, para sembrar el caos donde por siglos estaba nítidamente delimitado el reino de la libertad. "Tú lo sabes. Plomo y machete para los cabrones. Pero total libertad de crítica, polémica, discusión y controversia cuando se trata de arte, de literatura, escuelas poéticas, filosofía clásica, los enigmas del Universo, el secreto de las pirámides, el origen del Hombre Americano, el concepto de Belleza, o lo que por ahí se ande . . . Eso es cultura" (2). Lo demás es politiquería, demagogia e interferencia en los asuntos internos. Pero aún quien recuerde la guerra de Vietnam y el escándalo de Watergate,estará sorprendido de ver transformado un "issue" en la reconstrucción del sistema político norteamericano en una cuestión de política internacional. Pues lo novedoso en la campaña de defensa de los derechos humanos es bien eso: por vez primera la preocupación por los derechos humanos es un asunto internacional. Se invocan los derechos humanos en defensa de las minorías políticas en la Unión Soviética y de las minorías étnicas en los Estados Unidos, en defensa de las mayorías raciales en Africa Austral y de las mayorías políticas en América del Sur. Los derechos humanos defienden el "derecho a la vida" en sus múltiples formas políticas, sociales y económicas. Resumen la tradición moderna de la lucha por la libertad: libertad *de* todo tipo de opresión/libertad *para* construir un orden de igualdad y fraternidad. ¿Después de 200 años de dominación burguesa por qué renovar aquel ideario humanista? ¿Qué motiva a los países capitalistas desarrollados a enarbolar la bandera de los derechos humanos? Distinguiremos dos aspectos. Preguntaremos primero por las causas por las que los países capitalistas desarrollados recurren a los derechos humanos; ¿a qué situación responde esta ofensiva ideoló-

gica? (I) Analizaremos después las razones que posibilitan a los países capitalistas desarrollados recurrir a los derechos humanos; ¿por qué pueden invocar los derechos humanos? (II) Finalmente debemos interrogarnos, aunque sea muy brevemente, acerca del significado de tal invocación por parte de los países capitalistas desarrollados; ¿qué consecuencias prácticas tiene el recurso a los derechos humanos? (III).

Las siguientes páginas reflejan el carácter provisorio de la reflexión. No quieren ser más que una pro-vocación a la discusión. Las afirmaciones son de la responsabilidad exclusiva del autor y no comprometen ninguna institución.

La actual situación de los países capitalistas desarrollados es definida por Habermas (3) como una crisis de legitimación. Tal crisis sería el resultado de una mutación del Estado y de la Sociedad Civil en el capitalismo tardío y, por ende, de la relación entre ambos. La relación (y recíproca determinación) entre Estado y Sociedad Civil es compleja y hoy más que nunca problemática. Sin embargo, existe cierto consenso en caracterizar la época moderna por la diferenciación entre esfera económica y esfera política. El desarrollo del capitalismo lleva a cabo una distinción entre lo económico y lo político, entre productor y ciudadano, entre lo privado y lo público. El mismo proceso transforma la legitimación del poder. Desde el tiempo de Maquiavelo tienen lugar los procesos de secularización y racionalización que van eliminando la justificación religiosa de la dominación y asentando el dominio de la razón (4). El ordenamiento de la sociedad queda sujeto a la razón. Como razón aparece, ante todo, la racionalidad del proceso económico. A través del desarrollo económico capitalista la actividad humana se organiza como "sociedad civilizada" (A. Smith) —en cuanto opuesta al estado de naturaleza— y como "sociedad civil" (Hegel) —en cuanto diferenciada del Estado. La razón o ley natural se concretiza en el orden económico, que a su vez es garantizado por el poder político. La principal legitimación del Estado radica pues en el proceso económico. Las mismas relaciones mercantiles crean la ideología del intercambio, aquella "santa trinidad" de libertad, igualdad y propiedad privada en que descansa la legitimidad del poder. Radicando el fundamento de legitimación en las relaciones capitalistas de producción, hay que señalar dos mecanismo de mediación. Uno es la soberanía popular como un intento de situar el lugar de la razón en una instancia que englobe los grupos antagónicos. El pueblo aparece como *locus* del contrato social en que se funda internamente la estructura de dominación. El otro es la nación que vincula la soberanía estatal con el "sistema de Estados" dentro del cual se constituye el Estado moderno. La nación es un mecanismo de identidad colectiva que hace de mediación entre las estructuras formalmente universales de la economía con las estructuras particularistas de la política.

Estos mecanismos de legitimación se hacen insuficientes ante los conflictos inmanentes a la estructura económica. Si las contradicciones se manifiestan en la esfera de la producción, todo conflicto amenaza las relaciones de producción y deviene una insurrección contra el Estado (fue el caso de las rebeliones campesinas y de las primeras revoluciones obreras). Para legitimar la estructura económica, hay que despolitizarla y hacer del antagonismo entre propietarios y no-propietarios una competencia intra-sistema acerca de la participación en el excedente. Al trasladar los conflictos sociales al sistema político e institucionalizarlos como problemas de distribución, el Estado se extiende. La incorporación del movimiento obrero al Estado burgués tiene su precio: la extensión del Estado de Derecho a un "Welfare State".

Las sociedades capitalistas desarrolladas han ido impulsando la legitimación del nuevo orden a través de una "democracia de masas". Se formaliza la legitimación, todos participan en el proceso legitimador (elecciones), se institucionaliza la relación de mayoría y minoría y se periodizan las alteraciones de legitimidad (cambio de gobierno). Tal proceso de legitimación exige un "Estado de bienestar", o sea un Estado que desarme o amortigüe sistemáticamente los efectos secundarios disfuncionales de la economía. El Estado debe anticiparse a las "disfuncionalidades" nivelando las condiciones desiguales (oportunidades de educación y trabajo) o, al menos, compensarlas ex-post suavizando los riesgos de la lucha competitiva por la distribución de la riqueza social (seguridad social).

Al asumir estas tareas compensatorias, el Estado se hace responsable de mantener los efectos disfuncionales del sistema económico dentro de límites aceptables. El Estado deviene una especie de aval del buen funcionamiento del proceso económico. Pero este garante a su vez depende del buen funcionamiento del sistema económico, pues sólo así obtiene los recursos necesarios para cumplir con sus tareas compensatorias. El buen funcionamiento de la economía capitalistas es así la conditio sine que non para asegurar (financiar) la legitimidad del orden establecido (5).

Es justamente en el proceso económico donde se aprecian las primeras tendencias de crisis:

— interrupciones coyunturales del proceo de acumulación;
— incremento del costo social de una producción privada;
— perpetuación de los privilegios.

Para contrarrestar, diluir o al menos restringir estos problemas, el Estado asume tareas de contraindicación:

— una política económica anticíclica, orientada hacia un crecimiento sostenido;

— una planificación indicativa, orientada hacia las demandas colectivas;
— una corrección de las pautas de desigualdad estructural.

El Estado tiene que hacerse cargo de estas tareas de manera programática y —punto decisivo— sin vulnerar la relación de complementaridad entre Estado y Sociedad Civil. En otras palabras: el sistema político tiene que legitimar al sistema económico, pero sin poder disponer libremente de recursos. La ayuda legitimadora que aporta el Estado al orden económico, está a su vez sujeta a legitimación; el Estado tiene que legitimar las medidas que emplea para impedir la desintegración social.

Para cumplir exitosamente sus tareas programáticas, el Estado enfrenta ciertas restricciones:

— La complementaridad de sistema político y sistema económico conduce a un conflicto de objetivos. La política de estabilización (reactiva a la dinámica cíclica del crecimiento económico) entra en contradicción con la política de reformas sociales (compensando el costo social del crecimiento). Se puede alcanzar estabilidad económica o seguridad política, pero deviene difícil compatibilizar ambos objetivos en una sola estrategia.
— La ambivalencia de la participación ciudadana: por una parte, se encuadra a la población entera, obligando a todos a confesarse miembros de un orden y a colaborar en su defensa (es decir, a "reconocer cuartel" y "tomar partido"); por otra parte, también aumenta el control ciudadano sobre la actividad estatal, fiscalizando las condiciones de vida (ver el surgimiento del feminismo, ecologismo, regionalismo, de las organizaciones de defensa de la salud, de la educación, etc.).
— El declive entre la internacionalización del mercado mundial y el Estado nacional: la necesidad de una coordinación supranacional (sistema monetario, integración arancelaria, acuerdos comerciales, legislación sobre inversiones extranjeros) deviene incompatible con la necesidad de los gobiernos de legitimarse nacionalmente. Surge entonces una discontemporaneidad entre los problemas planteados por el mercado mundial (el nuevo orden económico) y las decisiones exigidas por el orden nacional (p. ej. proteccionismo).
— La discrepancia entre las tendencias de integración social y las de disgregación social: mientras que al nivel mundial observamos una creciente integración e incluso standardización (pienso en material bélico, medios de comunicación, expectativas de consumo) notamos el aumento de la desintegración social al nivel del Estado nacional (marginalidad, regionalismos, subculturas "underground").

Bajo estas condiciones restrictivas, el Estado tiene cada vez mayores dificultades en movilizar recursos para aportar una ayuda legitimatoria al sistema económico. De este modo, lo que eran dificultades en el funcionamiento del proceso económico, se transforman en una crisis del orden capitalista. Es en este contexto que los países capitalistas desarrollados renuevan el planteo de los derechos humanos.

Suponemos una "crisis del capitalismo" (que, dicho sea de inmediato, no tiene que ser letal). No tenemos los antecedentes empíricos y teóricos para explicar el fenómeno por lo que es dable usar el término con suma cautela. Aún así estimo justificable hablar de una crisis del capitalismo y distinguir dos momentos. Existe, por un lado, una crisis económica. El sistema económico fracasa en la realización de sus objetivos. Por otro lado, existe una crisis política. No solamente el sistema económico no logra satisfacer las necesidades materiales que creó, sino que este rendimiento insuficiente pone en dudas las mismas necesidades. Todo el "way of life" capitalista es cuestionado, generando una crisis de sentido. Ambos momentos interactúan. La crisis de funcionamiento del sistema económico plantea una crisis de sentido del proceso social, la cual acelera los desajustes de la estructura económica. La disgregación (y posible explosión) de la unidad de lo económico y lo político, marca la dinámica de la crisis.

Para poder hablar de crisis, debe haber una experiencia subjetiva del antogonismo estructural. No basta el estallido de una contradicción; los hombres deben tomar conciencia y vivirlo como una amenaza de la vida social. De ahí la preponderancia del momento político. Más importante que la falla en la realización, es la falla en la definición de los objetivos. Si hasta ahora no dieron resultados los clásicos instrumentos del "crisis-management", desarrollados desde la gran bancarota del 29, no es tan sólo por un cambio profundo de la estructura económica, sino sobre todo por lo que suele denominarse una "crisis de confianza". Tal ambiente de incertidumbre global precipitó en la entreguerra el auge del fascismo, que pudo imponerse en aquellas sociedades en las cuales no tuvo éxito algún tipo de reformismo social (Frente Popular, New Deal) que renovara la lealtad de las masas. En la tradición de aquel "social-democratismo" (dicho sin sesgo peyorativo) el tema de los derechos humanos retoma la lucha ideológica para renovar el "clima de confianza" requerido por el capital, bajo las nuevas condiciones del mercado mundial. El "crisis management" económico exige la reestructuración de cierto "sentido común", pues lo que está en juego no es sólo uno u otro "impasse", sino las propias metas de la sociedad. La solución no radica pues, en uno u otro programa económico. Lo que falta resolver es la hegemonía político-cultural (dirección política que se concretizará a través de una reforma económica).

Suponiendo la prioridad de la crisis política ¿por qué no resolver-

la por vía de alguna forma de autoritarismo? ¿No podría el capital, empleando la fuerza, prescindir de la hegemonía? Es notorio, desde luego, el creciente autoritarismo no solamente en nuestra región, sino igualmente en las metrópolis capitalistas. Sin embargo, veo una razón por la cual la solución autoritaria es (aún) inadecuada *para los países metropolitanos.* Para el capital en su fase actual de internacionalización los problemas son a escala mundial. Su política debe ser, por lo tanto, de validez tendencialmente global. Ya no le basta un proyecto formalmente universalista respecto a toda la población de determinada sociedad (o sea, en el fondo, nacionalista en el sentido estricto de referido a la nación). Requiere un proyecto político-cultural cuya generalidad se refiera al proceso internacional. Ahora bien, la burguesía trasnacional no encuentra hoy en el autoritarismo esta estructura de dirección. Después de la derrota del nazismo, el neo-autoritarismo no ha logrado transformarse en un mito social suficientemente dinámico y universal, capaz de reinterpretar los intereses y las aspiraciones sociales (6).

La estrategia del autoritarismo ofrece una solución de fuerza cuando el problema para los países metropolitanos es de hegemonía, es decir la construcción de la dirección del capital —en representación legítima de la humanidad— sobre el conjunto de la "sociedad mundial" Haberlo reconocido es el mérito de la burguesía liberal. El predominio del capital no está en peligro al interior de los países capitalistas desarrollados. Si a pesar de ello podemos hablar de una crisis de hegemonía, es en referencia al sistema internacional. La misma internacionalización de las relaciones capitalistas de producción actualiza la amenaza de una alternativa socialista. Justamente al superar las estrechas barreras del Estado nacional, la expansión del capital muestra sus límites. Las difuncionalidades del sistema ya no son tan fácilmente "refuncionalizables" mediante el aprovechamiento de "ventajas comparativas" al nivel mundial (medidas contrarrestantes a la baja de la tasa de ganancia mediante mecanismos monetarios-cambiarios, importación/exportación del exceso de mano de obra, etc.). La formación tendencial de un solo gran sistema transnacional plantea unas exigencias de funcionalidad, cuya complejidad sobrepasa las posibilidades de cualquier estrategia global (tipo "Comisión Trilateral"). La internacionalización del sistema capitalista es a la vez una internacionalización de sus problemas y es en esa perspectiva que debemos analizar la actual crisis.

A través de los diversos modos de "acción concertada" entre gobiernos, empresariados y sindicatos, los países capitalistas desarrollados han logrado desactivar importantes zonas de conflicto. Pero al traducir el antagonismo del plano de la producción en una negociación competitiva en el plano político pagan un precio. Aceptar el pluralismo político implica amortiguar el ciclo de las crisis y, por ende, renunciar a su efecto purgante y revitalizador para el desarrollo del capital. Actual-

mente, cuando el Occidente entra en su quinto año de crisis, los economistas de la OCDE (7) aceptan como fenómenos estructurales la persistencia de la inflación incluso en períodos de estancamiento (8), el permanente incremento del déficit fiscal, debido a los crecientes gastos de legitimación social (9) y, sobre todo, la existencia de un desempleo estructural. Previendo para 1978 una tasa de aumento del producto nacional bruto de 3,5% en la zona de la OCDE, el número de personas sin empleo alcanzaría 17 millones, o sea, más del 5,5% de la población activa (10). Lo importante de esta mutación es que ella ocurre de manera similar en todos los países capitalistas desarrollados, limitando a la vez las iniciativas nacionales de "crisis management" y las medidas internacionales de compensación.

Las consecuencias de estas "disfuncionalidades" al nivel de la conciencia colectiva deben ser apreciados en el contexto del anunciado desequilibrio ecológico. Al mismo tiempo que el principio de acumulación se impone como imperitivo mundialmente válido, se hace evidente la finitud de los recursos materiales. La mundialización del proceso de producción capitalista muestra la finitud del mundo. El metabolismo de la naturaleza (absorción de los desechos radioactivos, de monóxido de carbono, de calor) tiene límites que parecieran indicar los límites del crecimiento del capital. Aunque los diversos estudios sobre estos límites no tienen aún suficiente base empírica, es posible indicar un límite absoluto. La tierra tiene un máximo térmico; la transformación de toda la energía natural en calor está produciendo un calentamiento global que rompería el sistema ecológico existente. La discusión sobre los límites del crecimiento económico ha hecho consciente la finitud del progreso. Se rompió el mito del progreso infinito; se perdió el optimismo racionalista en el desarrollo científico-tecnológico. Se desdibuja así el horizonte cultural que (para cada período histórico) legitima al trabajo y la distribución de su producto. Al construirse los ferrocarriles, las objeciones respecto a los efectos que tendrían sobre la relación ciudad-campo, sobre la integración de la región, sobre el sentido de comunidad, fueron sacrificadas sobre el altar del progreso; el progreso de la humanidad justificaba eso y mucho más. Hoy, frente al incremento de los reactores nucleares la resistencia es diferente; surge la conciencia que no se sabe, cuándo ni cómo habrá que pagar las consecuencias (y el armamento nuclear confirma el temor). Por otra parte, sin embargo, el despegue de la economía capitalista a escala global requiere una innovación tan radical como lo fuera la máquina de vapor o, en mucho menor medida, la electrónica y la informática. Pero ¿qué innovación "vale la pena" cuando se duda del sentido del progreso? Es en este contexto que la "crisis de funcionamiento" nos remite a la "crisis de sentido".

En los países capitalistas desarrollados ha comenzado a fallar el proceso de socialización, y aquí podría radicar la mayor amenaza para la

estabilidad del orden burgués. La estructura de comunicación entre los hombres ya no es acorde a las exigencias organizativas del sistema económico. Pareciera que en estas sociedades como en toda organización crece la incapacidad de dirección en función de la independización de las instancias directivas de la motivación de sus miembros. Por un lado, a mayor complejidad del sistema, mayor debe ser la autonomía de los objetivos respecto a las motivaciones particulares de los miembros. Ello exige una disposición generalizada de consentimiento. Por otro lado, no hay legitimación de normas de acción para asegurar que las decisiones sean aceptadas independientemente de la motivación, en la medida en que la "naturaleza interna" del hombre, hace parte de aquella estructura de comunicación. Un conformismo respecto a las decisiones de contenido indefinido (como lo requiere un sistema de alta complejidad) se basa en la convicción de que a ellas subyace una norma legítima. Pero justamente tal legitimación básica se encuentra cuestionada. En resumen, el sistema político no logra mantener el nivel de lealtad difusa de las masas que requiere para cumplir con las tareas de conducción exigidas por el sistema económico.

También aquí, la crisis —visible en la disgregación de las sociedades metropolitanas— se agrava por su dimensión internacional. La expansión del sistema capitalista no ha logrado generar una estructura de comunicación entre los individuos capaz de comprometerlos. Al contrario, la internacionalización del capital ha hecho más evidente la disparidad entre las motivaciones indispensables a una legitimación básica y la tecnocratización de los objetivos impulsada por la complejidad del proceso.

El capitalismo competitivo desarrolló una moral universal que se derrumba en el "capitalismo organizado". La monopolización vacía, las nociones de libertad e igualdad, basadas en el intercambio directo entre los propietarios de mercancías. La apariencia de que todos son sujetos libres e iguales ("ciudadanos del mundo" según Kant) termina de diluirse cuando el desarrollo del mercado mundial obliga a invocar las lealtades nacionales. La moral universalista del capitalismo pierde fuerza en el momento mismo en que se universalizan las relaciones capitalistas de producción. La tarea no resuelta del capital es generar una moral y un derecho acorde a su internacionalización. El peligro de un desmoronamiento de la moral universal, es no solamente dejar al desnudo al capital transnacional, como mera relación de poder (explotación) sino, sobre todo, también la pérdida de los fundamentos legitimadores de la creación del derecho *nacional.* El ordenamiento nacional del siglo pasado se fundaba en aquella moral universal; el nacionalismo del ciudadano se insertaba en el cosmopolitismo del "hombre". En la medida en que se derrumba ese cosmopolitismo, también queda comprometida la identidad del ciudadano.

La situación crítica que observamos podría corresponder a una "crisis de crecimiento" del capitalismo,a través de la cual se reestructura la relación de capital como sistema transnacional. Pero aunque se tratara de un proceso de readecuación, está presente el peligro de una revolución. Así como no hay una "necesidad histórica" de la revolución socialista, tampoco la hay para una expansión capitalista. De ahí, el primado de la política, o sea, de la lucha de los hombres por determinar el orden social. La crisis económica no es causa inmediata de una revolución. En cambio, sí condiciona las experiencias de las clases sociales, modifica sus conciencias y comportamientos y puede así, agudizar los conflictos entre las diversas fuerzas políticas. Es la explosión de las contradicciones entre los "actores", la crisis política, la que puede provocar en definitiva una revolución. La esfera política donde se confrontan las aspiraciones alternativas es, por tanto, el primer terreno del combate acerca del orden que debiera reinar. En esta lucha ideológico-política se inserta el tema de los derechos humanos.

Al plantear los derechos humanos como un "issue" de la política internacional, los países capitalistas desarrollados responden a la crisis política. En el marco de una estrategia anti o contrarevolucionaria, la defensa de los derechos humanos es fundamentalmente una defensa del orden burgués. El objetivo es restituir la cohesión social: integrar el sistema capitalista mundial a través de una legitimidad común. Se trata de renovar los fundamentos de la práctica política, restableciendo un nuevo "sentido común" al orden burgués.

La función asignada a los derechos humanos es doble. Por una parte, debieran ofrecer una "legitimidad por procedimiento". Dada la secularización de las grandes religiones y la dispersión de las "Weltanshauungen" ya no es posible adjudicar a algún valor el significado de "bien común". A falta de un fundamento metafísico para un "interés general", son ahora las mismas condiciones en que los hombres deciden sobre los intereses sociales las que adquieren carácter legitimatorio. El procedimiento define la legitimidad de la decisión. Es lo que Max Weber llamaba "legitimidad legal" y cuya concreción histórica es hoy el procedimiento democrático. Mientras que el autoritarismo no sea un mito social capaz de formar una nueva concepción del mundo socialmente aceptada,ni adquiera la eficiencia burocrática capaz de resolver la complejidad de las relaciones sociales, la democracia seguirá siendo la organización racional (legitimada mediante legalidad) de los países capitalistas desarrollados. Los derechos humanos *qua* "derechos políticos" canonizan ese procedimiento.

Por otra parte, es función de los derechos humanos representar el consenso sobre los objetivos sociales. En realidad, los diferentes objetivos se contradicen. Los derechos humanos *qua* "derechos sociales y

económicos", en cambio, ofrecen cierta armonización de los intereses en pugna al señalar los límites aceptables del proceso socioeconómico. Los derechos humanos no legitiman determinada obligación que pueda ser demandada ante tribunales; sí legitiman un parámetro general dentro del cual se pueden plantear lícitamente las reivindicaciones particulares. Que los derechos humanos sean, en el fondo, valores vacíos, sujetos a interpretación según los intereses de cada clase, es, mirándolo bien, justamente el supuesto para que los límites aceptables se adapten flexiblemente a la relación existente entre las fuerzas sociales.

Las funciones de los derechos humanos son pues, de servir de legitimación al sistema político y al sistema económico capitalista. Para cumplir estas funciones en la época del capital transnacional, los principios de legitimación tienen que tener una dimensión universal. En el planteo de los derechos humanos veo el intento, por parte de los países capitalistas desarrollados, de construir una moral universal acorde a la internacionalización de las relaciones capitalistas de producción. La secularización del mundo cristiano-occidental (que el auge de las sectas cristianas no hace sino confirmar) requiere un nuevo "cemento ideológico" que pueda investir el principio de acumulación de un halo de liberación humana, que permita racionalizar el orden existente como destino del hombre. Retomando la tradición política de la Revolución Industrial, los países capitalistas desarrollados encuentran en los derechos humanos una plataforma normativa que les permite a la vez: 1) simbolizar una Santa Alianza que encuadre las rivalidades intra-imperialistas; 2) recuperar un "sentido" para la expansión del capital, otorgando cohesión y dirección al sistema capitalista mundial, y 3) restablecer al interior de un mundo multipolar las diferencias respecto a los países socialistas (11). En resumen, considero la defensa de los derechos humanos como un esfuerzo por reconstruir una moral universal que ofrezca una nueva identidad colectiva al capitalismo, "recuperando" posibles alternativas.

Tal afirmación provocará objeciones. En efecto, cabe preguntarse, por ejemplo:

si los derechos humanos no desbordan el orden burgués, expresando algunos valores absolutos de la naturaleza humana;
cómo se vincula entonces la violación de los derechos humanos de ciertos gobiernos de la región, con la "profundización" del capitalismo que llevan a cabo;
o, por qué la defensa de los derechos humanos puede servir de arma ideológica contra los regímenes socialistas.

Tales preguntas —muy pertinentes— nos obligan a precisar la naturaleza de los derechos humanos. Hasta aquí, nos preocupamos de las

razones que llevan a los países capitalistas desarrollados a recurrir a los derechos humanos. En la segunda parte nos falta estudiar lo que les posibilita invocarlos.

II

¿Por qué los países capitalistas desarrollados pueden invocar los derechos humanos? Suelen invocarlos como una especie de decálogo de valores universales inherentes a la naturaleza humana. Al hacer referencia a supuestas constantes de la naturaleza humana, la validez de los derechos humanos es independiente de la situación concreta de cada individuo. La visión antropológica expresada por los derechos humanos permite fundamentar un orden social, cuyo derecho igual hace abstracción de las condiciones desiguales. La concepción de una igualdad de todos los hombres "por encima" de sus desigualdades (naturales y sociales) justifica en la época moderna que el poder se constituya como orden. Nuestro punto de partida será pues la concepción de naturaleza humana que se imputa a los derechos humanos.

A toda teoría política subyace determinada antropología. La filosofía aristotélica o medieval supone una distinción esencial según ciudadano y esclavo o cristiano y pagano. Los orígenes históricos de los derechos humanos —las luchas de determinados grupos sociales por libertades religiosas, fueros políticos o privilegios económicos— se insertan en tal orden de jerarquías naturales. La filosofía política moderna rompe con tal valoración: su principio antropológico es la igualdad de los individuos. El nuevo cientificismo (la neutralidad valorativa) corresponde al surgimiento del capitalismo, que se desarrolla en lucha contra el tutelaje religioso-político. Frente al antiguo orden de privilegios, proclama la soberanía popular basada en la igualdad de los hombres. Pero la emancipación del individuo que acompaña el ascenso burgués se encuentra desde el inicio limitado. Las necesidades del individuo son movilizadas como motor de la dinámica revolucionaria cuyo objetivo, sin embargo, el fortalecimiento del orden burgués, no puede satisfacerlas. De ahí, que las fuerzas movilizadas tengan que ser espiritualizadas. Ya los fundadores monásticos del s. XIII (Francisco de Assisi) como los reformadores posteriores (Lutero) trabajan por la interiorización del hombre. Se predica más la renovación espiritual que la rebelión, más la liberación interna que la externa, más la lucha contra el mal del mundo que contra la riqueza de los privilegiados. La creciente contradicción entre la burguesía y las masas, obliga a invertir las reivindicaciones de los individuos respecto a la sociedad en demandas morales y religiosas respecto a los mismos individuos (12). El proceso de interiorización del

individuo culmina en cierta manera en el iusnaturalismo racional. Consagra la igualdad de todos los hombres, pero en cuanto individuos a-históricos y pre-sociales. La igualdad formal de los individuos es conquistada al precio de consagrar el orden de propiedad.

El desarrollo capitalista provoca un cambio de la conciencia. La regulación de la producción y de la distribución ya no está sujeta a prescripciones de la religión o de la tradición, sino que aparece como resultado de la voluntad humana. La riqueza social es producto del trabajo y de la voluntad individual. El individuo toma conciencia de ser sujeto autónomo. Simultáneamente, sin embargo, la ley del mercado ignora la subjetividad. El movimiento de oferta y demanda ocurre a espaldas del individuo. Las voluntades individuales son filtradas, procesadas y redefinidas por una mano invisible. El iusnaturalismo da cuenta de este doble proceso, consagrando el individualismo sin consideración de los intereses concretos de los individuos.

Descartando el conflicto de intereses, el iusnaturalismo proyecta los intereses del capital al cielo, para posteriormente deducir de él las leyes naturales de la sociedad civil-civilizada. Los intereses mistificados como valores absolutos corresponden al sistema de intercambio. El intercambio es la base material de todas las corrientes racionalistas que nacen con el Iluminismo (13). De ahí, que la nueva filosofía política se funda en el contrato —contrato entre propietarios libres e iguales. La efectividad del contrato y, por ende, de la propiedad privada, depende no sólo de la libertad y de la igualdad sino del alcance universal de estos principios; implica abstraer de los atributos físicos, religiosos, estamentales, etc. del individuo. La larga lucha por la libertad e igualdad del individuo, que a través de los siglos desemboca en la proclamación de los derechos humanos como derechos auto-evidentes, es el proceso de abstracción del individuo. Todos devienen por igual "sujetos de derecho" y el derecho hace (análogo al dinero) de "equivalente general" en sus relaciones recíprocas. La norma que regula las relaciones sociales guarda su significado etimológico de "medida" —norma/medida exigida por la necesaria calculabilidad del proceso económico. Midiendo se ordena.

Al proclamar la mayoría de edad del individuo, la autonomía de la razón, y descalificando, por consiguiente, toda instancia supraindividual el problema central es: ¿cómo legitimar normas supraindividuales para el comportamiento de los hombres? La moral ya no encuentra respaldo en la religión. "La pregunta ya no es por el lugar de la razón en una vida construida sobre la fe sino a la inversa, por el lugar de la fe al interior de una visión del mundo y de una praxis fundada sobre la razón" (14). La fe se ha transformado en un asunto individual-subjetivo; no genera una identidad colectiva. La moral tiene que referirse a la razón individual. El

individualismo, sin embargo, al ser compatible con cualquier moral, no permite demostrar la necesidad de ningún sistema particular de valores (15).

La necesidad de compatibilizar razón individual y moral social, encuentra una respuesta en la proclamación de los derechos humanos. Su solemnidad insinúa ya su precariedad. Los derechos humanos comparten la ambivalencia del "contrato social" en que se fundan. Rousseau concibe el contrato social a la vez como una ficción de un consenso que funda la soberanía popular y como organización material de su concreción. Pero la voluntad empírica de todos los participantes del contrato puede ser identificada a la voluntad general que representa al pueblo, sólo si se descarta el antagonismo social. De manera análoga, los derechos humanos funcionan a la vez como fundamento universalista que legitima la formación de normas particulares y como normas específicas de procedimiento. Pero, como ya señalamos arriba, el procedimiento en la toma de decisiones puede legitimar una decisión, solamente si se prescinde de valorar su contenido, o sea, haciendo abstracción de los intereses concretos. La efectividad de la moral radica en su formalismo; ella decae cuando las normas propuestas son objeto de interpretaciones divergentes.

Los derechos humanos significan una moral social y política, cuya validez depende de su reconocimiento general. Hemos visto, que la filosofía de los derechos humanos no presenta ningún fundamento (lógicamente) anterior a las contradicciones sociales. No hay constantes de la naturaleza humana ni otros principios absolutos que constituyan un consenso social que resista al conflicto de intereses. Este conflicto conduce a interpretaciones alternativas de los derechos humanos. Estos no expresan un sentido común y, sin embargo, ningún grupo social *niega* los derechos humanos. La lucha es más bien acerca del significado contradictorio que tienen los derechos humanos desde el punto de vista de uno u otro interés. Paraciera pues, que existe algún tipo de generalidad que engloba los intereses contradictorios y los relaciona entre sí. Mi hipótesis es que la generalidad radica en la forma. La forma de generalidad de los derechos humanos permite a los países capitalistas desarrollados hacer uso de ellos. A ella debe pues apuntar la crítica. Pero la crítica de la forma es siempre también la de su contenido.

Los derechos humanos aparecen como el ideal de la constitución de la sociedad burguesa, ideal no realizado pero no por eso menos válido. De ahí, que el debate sobre los derechos humanos se refiera principalmente a las violaciones; el ideal queda fuera de discusión. Aceptando tal tematización, podríamos criticar el uso que hacen los países capitalistas de los derechos humanos, confrontando el ideal con la realidad social, y quizás llegáramos a la conclusión, que el socialismo es

la realización efectiva de los ideales planteados por la burguesía. ¿Cómo explicar entonces que en países socialistas se violen los derechos humanos? La respuesta sería: no es por ser socialistas que algunos países violan los derechos humanos, sino justamente por no serlo.

¿Significa ello que los derechos humanos son igualmente válidos en el capitalismo como en el socialismo? El socialismo no es el mero ejecutor testamentario de un capitalismo muerto; el desarrollo socialista es contemporáneo al capitalismo. "Las sociedades del Este no cambian sin una revolución en el Occidente, y no habrá revolución en el Occidente sin una crítica total de la experiencia de las sociedades del Este" (16). Tal crítica no se contentará con medir el desarrollo del socialismo según el grado mayor o menor de realización de los derechos humanos. Denunciar la violación de los derechos humanos supone una crítica de su vigencia. No se trata de confrontar ideal y realidad sino de explicar la constitución del ideal. Recién el análisis de la naturaleza de los derechos humanos nos permitirá dar cuenta de su realización.

La crítica no se referirá al origen y a la base burguesas de los derechos humanos que ya indicamos. Apuntará de manera más general a la naturaleza misma de las normas morales. Retomamos con ello la metodología de Marx. Cuando en una de sus primeras obras (17) critica el carácter burgués de los derechos humanos no denuncia solamente su falsa realización. Critica todo un modo de vida de la sociedad que hace necesarios los derechos humanos; es una crítica a la enajenación del poder social, transformado en un poder opresor por encima de la sociedad. La moral como la religión, el derecho y toda la política forman parte del proceso de alienación del hombre concreto. Lo que Marx denuncia en los derechos del hombre y del ciudadano es la doble consagración del hombre egoísta y del individuo abstracto. Siendo el objetivo la liberación del hombre concreto, Marx postula una revolución social que liquide a la vez la atomización de la Sociedad Civil y la abstracción del Estado. "Sólo cuando el hombre individual real, reincorpora a sí al ciudadano abstracto y se concierte como hombre individual en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus "forces propres" como fuerzas sociales y cuando, por lo tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana" (18). Emancipar al hombre concreto implica terminar con la ilusión de la política (19). Mientras que exista política (por muy justa que sea) el hombre es ajeno a sí mismo; la existencia de una moral simboliza la ausencia de relaciones directas entre los hombre. Es en esta perspectiva más amplia que conviene problematizar los derechos humanos como crítica de la política y del Estado.

La nueva metodología es presentada en "la ideología alemana" y en las breves tesis sobre Feuerbach. El problema ya no es el "ser genérico" sino el hombre social, definido por la producción material de la vida. Marx adelanta así una nueva concepción de la realidad. Lo real es la producción de las necesidades y de los medios de satisfacerlas. El tema es la praxis: "toda vida social es esencialmente práctica". De ahí, la crítica al individuo abstracto del capitalismo. En contra del individualismo prevaleciante, Marx afirma que el individuo "es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales". Por consiguiente, el objeto de análisis debe ser el orden social en cuanto organización históricamente determinada de la acción recíproca entre los hombres. La anatomía de las relaciones sociales se encuentra en el proceso económico; la forma del proceso social de vida no es otra cosa que el proceso material de producción. Los hombres producen junto con las condiciones materiales de la vida, las formas a través de las cuales ellos toman conciencia del mundo y a través de las cuales luchan por resolver los problemas que él les plantea. La crítica de la ideología y de la política remite pues a la crítica de su proceso de producción; teoría de la acumulación, teoría de la ideología, teoría del Estado y teoría de la revolución forman así un solo conjunto. La teoría crítica de la sociedad no explica solamente lo que ella *es* sino también lo que ella *no es,* pero *podría ser.* En este sentido, proponemos enfocar los derechos humanos a partir de la estructura social que los genera y en miras de la práctica social que ellos sancionan. Ambos momentos —génesis material e interés práctico— convergen en el análisis del fetichismo.

Hinkelammert ha mostrado recientemente, de manera muy sugerente, algunas implicancias del análisis marxista del fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital (20). En "las armas ideológicas de la muerte" desarrolla la analogía con el mundo religioso que ya había insinuado Marx. Podemos suponer razonablemente que la "realidad" del fetichismo creado por la producción capitalista de mercancías, es mucho más amplia de lo sospechado y que el análisis del fetichismo es indispensable para la explicación de los fenómenos político-estatales, así como de las normas morales. El fetichismo moderno es un resultado de la producción capitalista de mercancías, pero, de manera más general, hace parte de todo régimen de producción mercantil. El desarrollo de la división social del trabajo trastoca las relaciones sociales al romper con las tradicionales formas de trueque e independizar al producto del productor. Cuando los bienes son producidos por trabajos privados, independientes unos de los otros, toman la forma de mercancía y establecen relaciones sociales entre sí. De objetos se transforman en sujetos que se imponen a los productores atomizados. Esa vida propia que adquieren los productos del trabajo, tan pronto como se crean bajo forma de mercancía, es lo que Marx denomina fetichismo. "El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que

proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos al margen de sus productores. Este quid pro quo, es lo que convierte a los productores de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales" (21). Esta aparente sustantividad de la mercancía, su vida propia, resulta del carácter privado del trabajo que impide al producto "encajar, por tanto, dentro del trabajo colectivo de la sociedad, dentro del sistema elemental de la división social del trabajo" (22). Dado que los hombres por su modo de producción no logran establecer una correspondencia entre el producto total y la distribución del trabajo colectivo, según las necesidades sociales, el movimiento del mercado se encarga de esta equiparación ex post. El movimiento espontáneo de las mercancías no es pues otra cosa que la adaptación necesaria a condiciones que el productor (por el carácter privado del trabajo) no puede anticipar.

Imposibilitados de regular el trabajo colectivo de la sociedad, los hombres (productores privados) están obligados a seguir los movimientos caprichosos de las mercancías. Son ahora las mercancías las que dictan las leyes que regulan la actividad humana. El hombre, en lugar de ordenar el mundo mercantil según sus intereses, debe deducir las normas de su propio comportamiento de las "leyes del mercado". En "un régimen de sociedad en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre y no éste sobre el proceso de producción" (23); las formas mercantiles adquieren la fuerza de leyes naturales; la conciencia burguesa considera las relaciones mercantiles como '" algo necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo" (24). Mientras que el individuo cree obedecer las normas eternas de la naturaleza humana, en realidad, las relaciones sociales entre los hombres obedecen a un fetiche, reflejo de una subjetividad alienada.

Recordando al "contrato social" como fundamento teórico de los derechos humanos, descubrimos a partir del análisis del fetichismo,que esta relación de voluntades que se expresa en el contrato refleja una relación económica. La relación económica es el contenido de la forma jurídica (25). Es la producción mercantil la que predetermina el marco de los posibles objetivos del acuerdo contractual. Al producir y reproducir las relaciones mercantiles, los hombres también formalizan las relaciones sociales entre las mercancías,como las normas que regirán sus relaciones humanas. El desarrollo de las relaciones mercantiles implica determinada legalidad jurídica y normatividad social, es decir, genera los valores morales que orientan el comportamiento de los hombres acorde al movimiento de las mercancías. La ley del valor se transforma

así en sistema de valores, que los hombres internalizan como moral. En resumen, al contrato social, ficción fundante de los derechos humanos, subyace una relación económica: la producción mercantil. La producción mercantil es el nudo lógico que engarza relaciones económicas, relaciones jurídicas, Estado y moral en un solo "sistema social". El funcionamiento de las relaciones mercantiles implica la efectividad de los derechos humanos como norma general de la organización social. O, lo que es lo mismo, los derechos humanos reflejan la lógica de la producción mercantil como moral social.

En la realidad de las relaciones mercantiles radica la universalidad de los derechos humanos. Es la universalidad de las relaciones mercantiles. Ella es la base material de la forma de generalidad de los derechos humanos. Es la referencia implícita a la producción mercantil la que permite a los países capitalistas desarrollados recurrir a los derechos humanos como norma social. Recurriendo a los derechos humanos como expresión de un sentido común al sistema internacional, no hacen sino confirmar la vigencia de la lógica de la producción mercantil.

La producción mercantil conlleva la forma universal de los derechos humanos,pero implica a la vez su falsa universalidad respecto a su contenido. La forma general de la norma se basa en la desigualdad social como su premisa natural. Recordamos la analogía con el dinero. Como éste, los derechos humanos funcionan como un "equivalente general" en las relaciones sociales, borrando todo atributo concreto de los individuos. Participan del fetichismo del dinero,en que al igual que éste aparecen como universales en cuanto a su forma. Pero su carácter cualitativamente universal entra en contradicción con su limitación cuantitativa. El ejercicio de todo derecho es limitado, pues se refiere a un conjunto finito de bienes. El "derecho a la vida" no puede ejercerse más allá de sus condiciones materiales,como el "derecho al trabajo" no va más allá del desarrollo del trabajo colectivo en la sociedad. La finitud de bienes provoca la acumulación y el control del ejercicio. El uso efectivo y selectivo de los derechos humanos por parte de los individuos concretos es escamoteado en su desigualdad por la vigencia universal respecto a los individuos en abstracto. La independización de la forma ilimitada de los derechos humanos de su ejercicio limitado, permite al capital realizarlos según su interés particular y a la vez postularlos como valores universales.

III

En la primera parte hemos analizado cual era el problema que los países capitalistas desarrollados tienen que resolver: la crisis de sentido

del orden burgués. En la segunda parte, hemos estudiado la naturaleza de la solución propuesta. Vimos que los derechos humanos son una de las formas normativas mediante las cuales determinado modo histórico de la producción material de la vida, organiza las relaciones entre los hombres. Las normas morales que rigen la vida social no son ni revelación divina, ni leyes de la naturaleza, ni el resultado de un contrato de voluntades libres, sino la necesaria implicancia del modo de producción. Para mantener funcionando la producción mercantil, los hombres tienen que orientar su comportamiento según el movimiento de las mercancías, o sea, "deducir" las normas de sus relaciones de las relaciones entre las mercancías. Por consiguiente, son las relaciones mercantiles y no las necesidades humanas las que dictan el ordenamiento social. Hay un ordenamiento fáctico de la sociedad previo a su institucionalización política y su legitimación ideológica. Es decir, los derechos humanos orientan la práctica social según los requisitos previos del modo de producción. Las violaciones, por lo tanto, no pueden ser imputadas a la "mala voluntad" de los hombres, sino a la prioridad fáctica de las relaciones de producción. De hecho, gobiernos de uno y otro tipo justifican posibles violaciones por razones del proceso económico. Esta constatación nos permite volver sobre nuestro asombro inicial e interrogarnos sobre la presumida falsedad de la invocación de los derechos humanos por parte de los países capitalistas desarrollados.

La conciencia burguesa no percibe el espejismo que la guía. El sujeto burgués cree actuar según su libre voluntad, cuando en realidad obedece a la lógica de la producción mercantil. Esta lógica apunta a la permanente expansión del mundo mercantil: la finalidad última del capitalismo es la perpetuación en las relaciones capitalistas de producción. Las necesidades humanas son consideradas solamente en la medida en que se dejan traducir en relaciones mercantiles. Por lo tanto, son las necesidades de la producción mercantil —y no las del hombre— las que orientan la moral social. Su racionalidad radica en la sobrevivencia de las relaciones mercantiles. Ya en Locke el "derecho a la vida" sanciona de facto la vida de las mercancías.

Al no percibir el fetichismo, al tomar la producción mercantil como un supuesto natural (26), la revolución burguesa puede proclamar que la libertad económica es la condición de la libertad política. Ella proclama lo que es: la libertad de las mercancías prevalece sobre la libertad de los hombres; la organización de la sociedad se adecúa a las relaciones sociales entre las cosas. Su falacia consiste en *confirmar* lo que es: toma la vida de los hombres por lo que es en realidad la vida de las mercancías. El "derecho a la vida" deviene así una moral de la muerte.

El capital vive de la fuerza de trabajo. Según sus necesidades de

explotación crea o elimina puestos de trabajo; por vía del empleo o desempleo el capital dispone del hombre. Administrando los medios de vida también administra la vida y la muerte. Una moral que apunta a la vida del capital, en el fondo, justifica la muerte del hombre. No lo sabe, pero lo hace.

El fetichismo camufla la sustitución de la vida del hombre por la sobrevivencia del modo de producción. Permite así predicar de buena fe los derechos humanos y a la vez impulsar la expansión del capital. Se llega a identificar la defensa de la vida humana con la estabilización del orden económico mundial. Al presentarse e imponerse la relación mercantil bajo la forma fetichizada de moral social, una parte del mundo puede alimentarse de la muerte de la otra parte sin que se cuestione la relación económica. Y, además, se salva la norma moral en su abstracción, pues nadie quiere deliberadamente la muerte. La violación de los derechos humanos aparece como acto de mala voluntad o bien es inexplicable: el hambre es un destino. Por consiguiente, la defensa de los derechos humanos se limita a presiones sobre los dictadores, exigiendo buena conducta, y a donaciones de alimento, exigiendo lealtad al orden vigente. En ningún caso, las presiones pueden ir tan lejos como para "desestabilizar" el régimen capitalista.

La situación no tiene solución mientras no se tome conciencia que los derechos humanos están supeditados a los derechos del capital, que se refieren a los hombres solamente *qua* representantes de sus mercancías. O se adecúa la vida humana a los requisitos del capital, limitando la defensa del hombre a la indispensable sobrevivencia de la fuerza de trabajo, o bien se transforman las relaciones sociales de producción. La primera solución es puesta en marcha en el cono sur. La vida social es reglamentada (Seguridad Nacional) de manera de evitar toda interferencia del proceso de acumulación. Los derechos humanos son explicitados como orden y ley, paz y tranquilidad para el trabajo productivo (27). Pero ya vimos arriba las dificultades del autoritarismo. Otorgando prioridad absoluta al sistema económico no logra legitimar un sistema político que lo garantice, y reabre, por tanto, el antagonismo social en la esfera de la producción. En lugar de facilitar el movimiento del capital exacerba sus contradicciones.

La solución socialista exige una transformación de las relaciones capitalistas de producción. Al explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, Marx llega consecuentemente al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia, sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales de que emanan (28). Es en la práctica donde el hombre demuestra la verdad de su pensamiento. Es decir, el fetichismo de la mercancía no desaparece porque se descubra que detrás de los movi-

mientos de los valores de cambio está la necesidad de hacer encajar los productos en el sistema de la división social del trabajo. "El descubrimiento de este secreto destruye la apariencia de la determinación puramente casual de las magnitudes de valor de los productos del trabajo, pero no destruye, ni mucho menos, su forma material" (29). El fetichismo existe mientras existan relaciones mercantiles. Para liberar al hombre de sus fetiches, para que pueda reconquistar sus propias fuerzas que erigió en un póder ajeno y hostil que lo sojuzga, para que la sociedad se auto-regule consciente y racionalmente falta abolir las relaciones mercantiles. El discernimiento de los fetiches desemboca en el derrocamiento práctico de las estructuras cuya proyección y reflejo son. Entonces la sociedad recupera el poder social enajenado como política. La política como una esfera de mediación entre las prácticas atomizadas desaparece en "una asociación de hombres libres, que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como *una* gran fuerza de trabajo social" (30). En resumen, para Marx, el proceso social "se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional. Más, para ello, la sociedad necesitará contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son, a su vez, fruto natural de una larga y penosa evolución" (31).

Marx concibe la construcción de "relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos" como un objetivo factible (ver su análisis de la Comuna de París o su crítica al programa de Gotha). En esta perspectiva, los países socialistas se suelen auto-definir como en una transición a la sociedad comunista. La ausencia de una plena realización del comunismo se explica por los vestigios del pasado, alimentados por la sobrevivencia de un bloque capitalista. En efecto, a 60 años de la Revolución Soviética subsisten relaciones mercantiles; hay fuerza de trabajo asalariada (aunque sin expropiación y realización privada de la plusvalía) y distribución del trabajo colectivo a través del mercado. La realidad de la producción mercantil atestigua que la proclamada realización de la utopía no ha tenido lugar. La utopía deviene así en ideología. Esta tesis del comunismo ya realizado sustituye la referencia al comunismo como utopía. El hecho de que en la ideología se postergue ilimitadamente en el tiempo futuro el "reino de la libertad", falsea la libertad conquistada. Proclamando la "asociación de hombres libres" como objetivo efectivamente realizado, se escamotea la sociedad real con sus contradicciones. No se percibe que la abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción no conlleva la abolición de la producción mercantil y que es, en cambio, la persistencia de la producción mercantil la que impide un mando consciente y racional sobre el proceso social de vida. Al sobrevalorar la propiedad privada —y su eliminación— se subestima la política y, por ende, el significado de

los derechos humanos. Tampoco en los países socialistas las violaciones de los derechos humanos responden a algo "intrínsecamente perverso". Son la consecuencia de no reconocer la vigencia de las relaciones mercantiles y de sus implicancias. En este sentido decimos que no es por ser socialistas que se violan los derechos humanos,sino por no serlo, por no reconocer las implicancias de la producción mercantil. En otras palabras: la tarea del socialismo es la abolición de las relaciones mercantiles y del fetichismo que ellas engendran. Ello implica reconocer su existencia. Porque el proyecto socialista descubre el misterio del fetichismo, puede someter la distribución del trabajo colectivo de la sociedad a las necesidades de los hombres. Porque conoce el movimiento de las mercancías ya no tiene que someterse ciegamente a él. Ello da lugar a una redefinición de los derechos humanos: ya no regulan la práctica social en función de la producción mercantil, sino que indica la organización social a la cual debe servir la relación económica.

Lo anterior deja pendiente el problema de fondo: la factibilidad del "reino de la libertad". El problema requiere una reflexión aparte, pues sobrepasa largamente nuestro tema. Espero, sin embargo, que la cuestión sea discutida en el presente encuentro. En efecto, si la presencia de un orden de injusticia en América Latina reside en gran medida en la ausencia de un proyecto alternativo, la tarea es la construcción de un orden alternativo. Falta que sea factible. La dificultad radica en oponer a la facticidad del capitalismo la factibilidad del socialismo. Presumo que la actual crisis de la teoría marxista proviene en parte de la mencionada ideologización del socialismo, especialmente respecto a la naturaleza del Estado y de la política. Cuando el "período de transición" se hace permanente, se congela, se institucionaliza, se sanciona constitucionalmente, cuando deviene un orden, entonces el presente exige una redefinición del pasado y del futuro. No basta la promesa de una "sociedad sin clases" y menos cuando deviene una ideología que justifica la mantención de una estructura de dominación. La transformación de la sociedad capitalista requiere, como decía Rosanda, la crítica del desarrollo socialista.

Hinkelammert (32), nos propone considerar el reino de la libertad no como una meta factible sino como meta transcendental de la sociedad. Sería el objetivo social que la sociedad va produciendo y modificando según su desarrollo y que, como un concepto-límite, orienta las tendencias del proceso social, pero sin que éste lo realice jamás. Siempre existiría un tipo de producción mercantil, implicando alguna forma de poder ajeno y por sobre los hombres. Para Marx, "el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material" (33). El "más allá" es interpretado por Hinkelammert como una

meta que trasciende todas las relaciones humanas futuras posibles y factibles. La humanidad,en lugar de proponerse siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar (Prólogo de 1859), se propondría las metas a las cuales puede aproximarse. La sociedad comunista, la libertad real, solamente podría consistir, en que los productores asociados regulen racionalmente el intercambio, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego,y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas. Aún así, "siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera un fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad" (34). El reino de la libertad no elimina pues al reino de la necesidad, sino que lo supone. La pregunta es por la relación entre uno y otro.

Según la interpretación ortodoxa, la transformación "larga y penosa" del reino de la necesidad (organizado según el principio: de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades) permite la creación de aquella "asociación de hombres libres" que disfrutan de sus fuerzas corporales y espirituales. Para Hinkelammert, la insuperable necesidad de trabajar no permite a los hombres acceder a un reino de la libertad. Este no es sino el "principio de esperanza" que orienta la acción social en miras de un mando consciente y racional sobre el proceso de producción. Cambia así la conceptualización del proyecto socialista. Por una parte, se trataría de un concepto transcendental más allá de posibles realizaciones concretas. Por la otra, sería un proyecto histórico-concreto que guía la aproximación a aquél objetivo-límite. Justamente el reconocimiento de la trascendencia de la emancipación social, la renuncia a un horizonte infinito, haría posible a los hombres hacerse responsables de su acción y controlar conscientemente la organización de sus necesidades. En esta perspectiva, los derechos humanos no se extinguirían junto con el Estado, sino que se fortalecerían como norma de control consciente sobre el proceso de producción material de la vida.

NOTAS

(1) Declaraciones al *Jornal do Brasil,* Rio de Janeiro, 30/1/78 (cable de AP).

(2) Carpentier, Alejo: *El recurso del método,* La Habana 1974, p. 172.

(3) Habermas, Jürgen: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío,* Amorrortu, Buenos Aires 1975 y también *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus,* Cap. IV, Suhrkamp, Frankfurt 1976.

(4) Para nuestra perspectiva es útil la interpretación de Cassirer, Ernest: *El mito del Estado*, FCE, México 1972 (1946).

(5) Sobre la crisis de legitimidad como problema fiscal ver O'Connor, James: *Estado y capitalismo en la sociedad norteamericana*, Ed. Periferia, Buenos Aires, 1974.

(6) Los regímenes del cono sur demuestran el carácter particularista de la ideología autoritaria. Se llegó así en un reciente seminario sobre la "nueva institucionalidad", auspiciado por el gobierno chileno, a denunciar la extensión no calificada de la ciudadanía y el sufragio universal. La referencia que gusta hacer la ideología autoritaria al "bien común" es (además de falsa) anticuada, pues la situación de crisis ha liquidado esa ilusión. Frente al verdadero problema, sin embargo, la confiabilidad del sistema por garantizar límites aceptables al "costo social", la precariedad de la nueva institucionalidad destaca la debilidad del autoritarismo.

(7) Forman parte de la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico, los países del Mercado Común Europeo, Estados Unidos, Japón.

(8) El último informe semestral de la OCDE pronostica una tasa de inflación del 7%.

(9) Gastos como los de seguridad social, destinados a compensar el "costo social" del capital, pasan a ser financiados por emisiones de los Bancos Centrales, incitando la tendencia inflacionista.

(10) En Europa el desempleo ya pasó de 4,7 millones,a comienzos del 75,a más de 7 millones actualmente (*Le Monde*, 26/12/77).

(11) Para la inserción de los derechos humanos en la nueva estrategia trilateral, ver Ullman, Richard: "Trilateralism: Partnership For What? ", en *Foreign Affairs*, New York, octubre 1976.

(12) Cfr. Horkheimer, Max: *Egoismus und Freiheitsbewegung* (1936), en *Traditionelle und kristische Theorie*, Ed. Fischer, Frankfurt 1970, p. 120 sg.

(13) Cfr. Horkheimer y Adorno: *La dialéctica del iluminismo*, Ed. Sur, Buenos Aires.

(14) Goldmann, Lucien: *La philosophie des Lumières*, en Structures mentales et création culturelle, Ed. Anthropos, París 1970, p. 76.

(15) Goldmann, op. cit., p. 41. Pocos estarán hoy dispuestos a sacrificar su vida en defensa de su religión, del honor de su nombre o de la gloria de su patria. No pareciera haber experiencia común alguna en mirås de cual "valga" morir.

(16) Rossana Rossanda en el coloquio sobre "poder y oposición en las sociedades post-revolucionarias", Venecia, noviembre 1977 (citado en *Le Monde*, 14/11/77).

(17) Marx, Karl: *La cuestión judía*, en Marx-Ruge: *Los anales franco-alemanes*, Ed. Martínez Roca, Barcelona 1970.

(18) *Ibid.*, p. 249.

(19) Para el contexto histórico-teórico en que Marx plantea la relación entre economía y política,es útil la obra de Ansart, Pierre, *Marx y el anarquismo,* Seix-Barral, Barcelona.

(20) Hinkelammert, Franz: *Las armas ideológicas de la muerte,* Educa, San José de Costa Rica 1977.

(21) Marx, Karl: *El Capital,* tomo I, FCE, México 1971, p. 37 sg.

(22) *Ibíd.,* p. 39.

(23) *Ibíd.,* p. 45.

(24) *Ibíd.,* p. 45.

(25) "Esta relación jurídica, que tiene por forma de expresión el contrato, es, hállese o no legalmente reglamentada, una relación de voluntad en que se refleja la relación económica. El contenido de esta relación jurídica o de voluntad, lo da la relación económica misma. Aquí, las personas sólo existen las unas para las otras como representantes de sus mercaderías, o lo que es lo mismo, como poseedores de mercancías. "(*Ibíd.,* p. 48).

(26) La revolución política, dice Marx, "se comporta con respecto a la sociedad burguesa, con respecto al mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como con respecto a la base de su existencia, como con respecto a una premisa que ya no es posible seguir razonando, y, por lo tanto, como ante su base natural" *(La cuestión judía,* op. cit., p. 248).

(27) Stroessner advierte que "debe quedar bien claro que no vamos a tolerar, ni hemos tolerado que en nombre de los derechos humanos sean perturbadas la paz, la tranquilidad y el orden en que vive la república, que son parte también fundamental de los derechos humanos del pueblo paraguayo" *(Op. cit.).*

(28) Marx-Engels: *La ideología alemana,* Montevideo 1968, p. 40.

(29) Marx, Karl: *El Capital,* tomo I, p. 40.

(30) *Ibíd.,* p. 43.

(31) *Ibíd.,* p. 44.

(32) Hinkelammert, *op. cit.,* p. 55 ss.

(33) Marx, Karl, *El Capital,* tomo III, FCE, México 1966, p. 759.

(34) *Ibíd.*

IGLESIA Y DEMOCRACIA EN AMERICA LATINA

Algunas Consideraciones a Partir de la Situación Chilena

H. Villela

El presente trabajo no pretende ser una exposición de la Doctrina de la Iglesia sobre la Democracia, ni tampoco recoger el amplio bagaje de literatura socialcristiana sobre el tema, especialmente en su vertiente europea. Nuestro objetivo está circunscrito al intento de problematizar la relación Iglesia-Democracia, a partir de la práctica actual dentro del contexto latinoamericano.

El análisis si bien pretende situarse en un plano latinoamericano, estará marcado por la constante referencia a la situación chilena. Por tanto habrá que tener en cuenta el sesgo que pueden introducir las particularidades del desarrollo político chileno en cuanto a la relación Iglesia-Sociedad, por ejemplo: la existencia en Chile de un Partido Demócrata Cristiano fuerte y en articulación con distintos niveles del universo eclesial católico.

El análisis se desarrollará en torno a tres puntos:

a.- El primero intentará establecer algunas coordenadas por donde pasa el comportamiento de la Iglesia institucional como actor político, que cobra un nuevo tipo de presencia en el horizonte latinoamericano, especialmente en las situaciones autoritario-militares.

b.- El segundo pretende situar el problema de la democracia, como meta a conseguir a partir de la negación del Estado autoritario. Es decir nos referimos al momento de construcción de un nuevo horizonte político, momento que significa de algún modo, la formulación de un proyecto e intentos de articulación social en torno a él. El problema central que vislumbramos en este momento de construcción es el que se relaciona a la teoría y la práctica del pluralismo.

c.- En un tercer punto, pretendemos examinar el carácter de la utopía

democrática que formula el socialcristianismo; buscamos responder a la pregunta: ¿de qué democracia estamos hablando? y por tanto trataremos de explicitar algunos supuestos en los que se apoya esta utopía.

1. IGLESIA Y ESTADO AUTORITARIO MILITAR

El surgimiento de situaciones autoritario-militares en el transcurso de la presente década, ha constituído un importante desafío para la práctica social tradicional de la Iglesia Católica. Este desafío no se da sólo en el plano coyuntural del comportamiento político, sino que afecta también al bagaje doctrinal socialcristiano en cuanto llega a exigir un nuevo tipo de análisis social y una nueva conceptualización del "deber ser" normativo, con que el socialcristianismo asume y proyecta la realidad latinoamericana.

Este desafío presenta peculiaridades diversas en cada situación nacional, que sin pretender asumirlas totalmente en cuanto a su análisis, nos permiten trazar algunas líneas en las cuales —con matices— se puedan reconocer algunas tendencias significativas de la actual práctica de la Iglesia institucional. Nos referimos específicamente a las situaciones existentes en el Cono Sur, donde salvo el caso de Perú, es posible efectuar válidamente algún tipo de generalizaciones.

Con todo, es posible postular una cierta transformación del lugar de la Iglesia respecto al Estado y a la sociedad civil. En no pocas situaciones, la Iglesia aparece enfrentada al Estado Autoritario, reduciendo su rol de aparato estatal y volcándose hacia la sociedad civil donde pasa a ejercer un papel de polo aglutinador de sectores y grupos sociales.

Dentro de este desplazamiento entre Estado y Sociedad civil, podemos señalar tres rasgos más o menos comunes que caracterizan la práctica de la Iglesia en la nueva situación.

1.1. La Tensión entre "Críticas Correctivas" y Legitimación de la Dominación

La Iglesia ha sido una de las instituciones que ha dirigido una crítica severa a los regímenes militares en el transcurso de los últimos años. Partiendo de su visión normativa sobre el hombre y la sociedad, ha llegado a denunciar la violación de los derechos fundamentales por

parte de dichos regímenes, y a visualizar los rasgos "totalitarios" del Estado autoritario. Así, teólogos de la "inteligencia" eclesial han llegado a colocar esta crítica como uno de los elementos definitorios de la "nueva práctica" de la Iglesia (1). En el plano de la práctica cotidiana, son innumerables las críticas formuladas en declaraciones, documentos y otro tipo de discursos, con los cuales la Iglesia enfrenta los "excesos" de la gestión autoritaria.

Sin desvirtuar la validez de esta crítica ejercida en lo cotidiano, la pregunta que surge es ¿cuál es el alcance de dicha crítica?

Pareciera que esta interrogante no puede ser contestada sin recurrir primero a la definición de la situación con que la Iglesia explica el surgimiento de los regímenes militares en América Latina. La explicación asume más bien la lógica del sistema que hace posible las dominaciones militares:

> "Estos regímenes han surgido en muchas partes como reacción al caos económico y social que amenazaba la convivencia ciudadana allí donde el tejido social estaba seriamente estropeado. Ninguna sociedad resiste al vacío de poder. Frente a la tensión y al desorden, se considera inevitable el recurso a la fuerza" (2).

La comprensión del desarrollo social y político anterior a los regímenes militares —de algunas sociedades latinoamericanas— en términos de "caos económico y social", "tensión y desorden", y el advenimiento de dichos regímenes como la "reacción al caos", es decir como la instauración del orden, coloca la explicación en el mismo nivel de las autojustificaciones de los regímenes que se critica. No hay pues una interpretación que se distancie de la lógica del sistema, la crítica se ubica más bien dentro del sistema, y la defensa de los derechos de la "persona" es ejercida a través de una crítica intrasistémica que continúa la misma racionalidad que hace posible violar la dignidad de las personas. En este sentido es que hablamos de "críticas correctivas" de la dominación; en la medida de que lo único que cabe dentro de esta lógica es "mejorar la dominación", "humanizarla", "cristianizarla", dada su validez como instauración del orden frente al caos.

Una crítica de este tipo define un espacio restringido para la construcción de una práctica social y política. Ello tiene consecuencias en cuanto a visualizar un proceso de democratización.

Además las "críticas correctivas" por su carácter de interior al sistema, conceden cuotas de legitimación que devienen en soportes del régimen que se critica. En general esta legitimación ha sido entregada justificando los orígenes de la dominación, es decir en el momento del

advenimiento del "orden" y la supresión del "desorden". Mientras que las críticas son ejercidas en el momento del desempleo de la dominación. Se da así un tipo de tensión etre concesión de legitimidad y críticas correctivas. Estas últimas vienen a regular el plus de legitimidad, que la razón religiosa puede otorgar a la dominación según sea la calidad de su ejercicio del poder. Es la dinámica para "mejorar" la dominación.

La presencia de esta tensión tiene una expresión extrema en la Iglesia chilena: En el Documento "Evangelio y Paz", la jerarquía episcopal legitima expresamente el golpe de Estado, y al mismo tiempo urge al régimen a corregir su comportamiento reivindicando la vigencia de un conjunto de derechos humanos. Dentro de la nueva situación legitimada por la Iglesia, no habrá paz social sin el respeto de los derechos de la población sometida.

La tensión entre "críticas correctivas" y "legitimación" viene a ser reforzada por el carácter empiricista de esta crítica: el análisis que subyace a esta crítica, es una sumatoria de "excesos" ya sea los administradores del régimen o de las clases beneficiarias de su política. Las explicaciones no se buscan en la crítica a la racionalidad global del sistema, sino más bien en una adecuada jerarquización causal de los efectos que se denuncian. De este empiricismo de lo fáctico se salta, sin mediaciones de análisis social sobre la totalidad, a la confrontación de los principios éticos fundantes de una convivencia social (el principio de la "persona humana" y sus implicaciones), ya en cuanto son principios vulnerados por los excesos, ya en cuanto formularlos como meta a alcanzar. La ética aparece usada como respuesta reactiva a los efectos denunciados por la crítica empiricista. En este uso empiricista de la ética, ésta se convierte en "moralismo".

Así por ejemplo en el Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en la parte que se refiere al diagnóstico de América Latina, se puede leer:

> "Hay otras causas como, no haber presentado eficazmente el valor del trabajo, la honradez, la solidaridad, la austeridad, el ahorro, etc. Afecta también gravemente la corrupción, la venalidad, la inmoralidad pública y privada que no sólo desintegra las relaciones sociales, sino que son modos injustos de adquirir riquezas y oprimir a los débiles. Las falsas declaraciones de impuestos, las ventas fraudulentas, el aprovechamiento de las plusvalías, las ganancias injustas, la falta de honestidad en el manejo de la cosa pública para conseguir beneficios personales, el despilfarro, son acciones repudiables que lesionan los derechos implícitos o explícitos de otros.
> Muchos de estos problemas son superables: *dependen del esfuerzo*

coordinado de todos los hombres de buena voluntad" (3).

En este tipo de moralismo, los principios éticos no parecen trascender la realidad que en su nombre se critica, sino más bien son introducidos por la vía de la voluntad moralizante en un esfuerzo de superación puntual de los problemas detectados.

1.2. El Discurso de la Reconciliación y la Paz.

Otro rasgo que caracteriza la práctica de la Iglesia bajo las situaciones autoritario militares, es su discurso sobre la reconciliación y la paz.

Es un discurso dirigido a gobernantes y gobernados, a los triunfadores en la nueva situación y a los derrotados, a las clases beneficiarias de los nuevos regímenes y a los dominados por éstos.

Es un discurso portador de "críticas correctivas" para los gobernantes, los triunfadores y los beneficiarios y, por otra parte, es un discurso reivindicador de los derechos humanos de los afectados.

La potencialidad de denuncia de este discurso en ciertas situaciones nacionales ha llegado a tener un impacto importante, especialmente por los espacios políticos que abre.

Se trata de un discurso dirigido fundamentalmente a la sociedad civil y que busca proponer a ella un consenso social que, en la medida que es planteado al margen de la conflictividad de la base económico social, se reduce a una proposición formal y abstracta. El consenso que se postula es en base al acuerdo en el plano de la pura intersubjetividad política, no se apoya en una interpretación que dé cuenta del desarrollo del capitalismo en nuestras sociedades.

De aquí que el conflicto sea una realidad a tratar como problema de "manipulación" técnica en una perspectiva de "funcionalidad" a la estabilidad del sistema. El conflicto es aceptable en la medida que no haga peligrar el statu quo.

> "El bien común, expresado en la estabilidad del sistema, debe ser entonces la norma moral esencial de los grupos políticos y el criterio básico para el juicio de la opinión pública".

> "Todos los grupos tienen y tendrán el lógico derecho de defender sus puntos de vista y los intereses que representan, pero nadie tendrá derecho a extremar posiciones hasta el límite de crear tensiones

inmanejables o rigideces que a la larga terminan en grave crisis" (4).

"(. . .) se considera el conflicto como normal e inevitable, pero siempre sometido a la exigencia de fortalecer y no debilitar la estabilidad del sistema" (5).

La estrategia de la paz, aparece como la tensión constante entre la estabilidad de un consenso en torno al sistema y la manipulación del conflicto hasta en sus mismos actores:

"La paz hay que irla conquistando alma por alma, hasta haber congregado en su alrededor a la mayoría de los miembros de una sociedad y, entonces *al derrotado hay que prepararle un espacio vital que haga que no desee volver a luchar"* (6).

En casos extremos la tensión se rompe y el imperativo de estabilidad se impone como el "bien común" a alcanzar por todos los medios; así, los obispos chilenos hablan de "apartar los obstáculos para la paz", lo que en definitiva significa el intento de eliminar una de las partes del conflicto social, medida extrema y dolorosa pero única vía posible para construir una paz definida dentro del sistema:

"Nosotros reconocemos el servicio prestado al país por las FF.AA., al liberarlo de una dictadura marxista que parecía inevitable y que había de ser irreversible (. . .)

En este sentido, creemos justo reconocer que las FF.AA. interpretaron el 11 de Setiembre de 1973, un anhelo mayoritario y, al hacerlo apartaron un obstáculo inmenso para la paz.

Ahora les pedimos que aparten otros obstáculos que se atraviesan en el camino de la patria. Y les pedimos que cuiden de no crear obstáculos nuevos, cometiendo errores que podrían ser irreparables" (7).

Así la paz social no sólo es obtenible por el camino de la agregación de intereses, sino también por la superposición violenta de un interés sobre otros.

Una vez asegurada la eliminación del conflicto, entra el discurso de la reconciliación, que igualmente ignora las raíces conflictivas de la sociedad y que hace énfasis más bien en el planteamiento de un nuevo consenso fundado en una igualdad formal, máximo logro de la estabilidad del sistema, formulado más allá de la rutina de las desigualdades:

"Los chilenos nos queremos porque somos hermanos, hijos de un mismo padre; por eso nos ayudamos y servimos los unos a los otros y

repartimos equitativamente entre todos lo poco o mucho que tenemos (. . .) Porque somos todos iguales en origen y en dignidad, nos escuchamos y nos respetamos los unos a los otros.

Porque el uno tiene lo que al otro le falta, nos enriquecemos los unos con los otros" (8).

1.3. La Iglesia entre el Estado y la Sociedad Civil. *El rol de "mediación-representación"*

Al comenzar estas páginas enunciábamos la existencia de un cambio en el tipo de relación entre Iglesias y Estado, que significaba un volcamiento de ésta hacia la Sociedad Civil. Se trata de un nuevo tipo de presencia por el cual la Iglesia —sin cuestionar las bases del sistema que hacen posible las dominaciones militares— denuncia los excesos de la ideología de la Seguridad Nacional y los efectos de los programas económicos gestionados por los regímenes militares.

"En estos últimos años el cuadro político se ha deteriorado profundamente. Han aumentado los regímenes de fuerza con detrimento de la participación ciudadana en la conducción de sus propios destinos y con el lamentable abuso del poder que lleva a la violación de los derechos fundamentales de la persona.

Estos regímenes han surgido en muchas partes como reacción frente al caos económico social que amenazaba la convivencia ciudadana (. . .)

Este fenómeno es parte del espiral de violencia agudizada en torno al orden político: subversión y contra-subversión; insurgencia y contra-insurgencia; terrorismo y secuestro; represión y tortura" (9).

El enfrentamiento crítico —dentro de sus límites— con que la Iglesia aborda al Estado de Seguridad Nacional, la lleva a maximizar su autonomía frente al Estado y a asumir un rol de mediación que significa también rearticulación de la Sociedad Civil.

Este rol de mediación entre sectores de la sociedad y el Estado autoritario, parece ir más allá de la presencia clásica de la Iglesia en la Sociedad Civil. Implica por parte de la Iglesia institucional el ejercicio de una capacidad de selección de las demandas de los diversos sectores "representados".

Pero, ¿cuál es el tipo de mediación de las demandas de los dominados que es posible realizar desde dentro del sistema?

La pregunta nos sitúa de lleno al interior de la relación entre la Iglesia y las clases sociales. En esta perspectiva, intentar una respuesta nos lleva a formular tres consideraciones breves:

—la primera se refiere a la sospecha de superposición de la práctica institucional de la Iglesia respecto a la práctica social que desarrollan los diversos grupos sociales. Superposición de los valores del mensaje religioso a aquellos que surgen de la práctica social, o superposición del proyecto social inspirado en el mensaje al proyecto de sociedad que busca articularse desde la práctica de los sectores dominados.

—la segunda consideración se refiere a la tensión entre un universalismo abstracto que proclama como misión de la Iglesia el "evangelizar a todos" y un particularismo concreto que es la opción de clase asumida por la Iglesia institucional y que es opción por el horizonte político de los "sectores medios". Así por ejemplo, en el Documento Evangelio y Paz los obispos chilenos avalan el golpe de Estado de 1973 como interpretación de "un anhelo mayoritario", en el cual claramente no participaban los sectores populares.

"En este sentido, creemos justo reconocer que las FF.AA. interpretaron, el 11 de Setiembre de 1973, un anhelo mayoritario . . ." (10).

La opción de clase de la Iglesia institucional señala el sentido de la mediación que pasa a ejercer en la actual situación.

—una tercera consideración respecto al carácter de la mediación eclesial, se refiere al tipo de selección de demandas provenientes de los sectores populares. La identificación práctica con sectores de la pequeña burguesía, introduce un sesgo en favor de la estabilidad del sistema en su conjunto. Las demandas de los sectores populares serán mediadas por este marco de referencia que, en definitiva, se convierte en criterio de selección. En este sentido, la mediación de la Iglesia institucional implica una cierta apropiación de la práctica social (aún atomizada y desarticulada por causa de la represión y el "orden" sistémicos) y el intento de cooptación de dicha práctica en la línea de la racionalidad del proyecto político de los sectores de la pequeña burguesía.

Estas tres características que hemos señalado a lo largo de estas páginas, es decir:

—la tensión entre "críticas correctivas" y legitimación de la dominación;
—el discurso de la reconciliación y la paz, y
—el rol de mediación-representación de la Iglesia,

cada una de las cuales son expresadas con distintos énfasis en las diversas situaciones nacionales, constituyen coordenadas importantes para entrar a comprender el significado de la formulación de metas democráticas por parte de la Iglesia institucional y también por parte del movimiento socialcristiano, que dentro de un cierto marco de organicidad, lleva a cabo la implementación de las grandes líneas del deber ser doctrinario.

En este sentido, cabe preguntarse por el significado que, estas características de la praxis eclesial institucional, tienen respecto a la construcción de un plano hegemónico conducido por los beneficiarios más directos: los sectores socialcristianos. Ellos intentan asumir una conducción hegemónica no sólo al interior de los límites eclesiales, sino sobre sectores importantes de la sociedad civil: pequeña burguesía y clientelas de sectores populares.

Un primer momento en la construcción de esta hegemonía, es el de la interpretación del mensaje religioso dentro de los límites de estabilidad del sistema; el momento más decisivo será el de la formulación de un proyecto político en torno al cual se busca articular un consenso de parte de diversos sectores sociales. Dentro de este proceso, el soporte de una determinada interpretación del mensaje, es un fundamento significativo en la tarea de edificación de un futuro orden social.

2. LA DEMOCRACIA COMO TAREA DE CONSTRUCCION DE UN NUEVO HORIZONTE POLITICO

En esta parte queremos resaltar el momento de la construcción de un nuevo horizonte político, que en la interpretación socialcristiana aparece predominantemente como la negación de los "excesos" del Estado autoritario militar.

Este momento no surge "ex nihilo", sino que tiene como marco referencial la situación de interioridad al sistema que, como hemos visto, define la práctica institucional de la Iglesia y constituye el bagaje teórico y práctico del socialcristianismo. Esta interioridad es el cordón umbilical que establece el parentesco con toda una tradición reformista cuyo rol histórico y actual presencia no deseamos minimizar sino abordar en su significado.

El problema central en este momento de construcción es el pluralismo.

La interioridad al sistema coloca límites que restringen la noción

de pluralismo: se trata de establecer requisitos funcionales a su estabilidad. Dos temas tratados de modo "doctrinal-empírico" son algunos de los pilares de esta noción de pluralismo restringido. Ellos son: el conflicto social —al cual nos referimos anteriormente— y el tema de la violencia.

En cuanto a la noción de conflicto podemos distinguir dos énfasis: uno, el que tiene dentro del discurso religioso y que genéricamente tiende a ignorarlo como problema para oponerle una idea voluntarista de consenso social inspirada en el discurso de la reconciliación y la paz. Y un segundo énfasis que está presente en el discurso político del socialcristianismo y que llega a reconocer "la realidad y legitimidad del conflicto social".

> "Si no hubiera conflictualidad no habría nacesidad de una autoridad a la que se reconoce el derecho de imponer tales normas con el objeto de preservar la cohesión de la totalidad social". (11) .
>
> "Reconocer la realidad y legitimidad del conflicto social y creer a la vez, en la posibilidad de consenso o acuerdo, implica reconocer, también que se necesitan instituciones que cumplan roles clásicos de formulación y agregación de demandas, de representación y de mediación". (12).
>
> "La mayor virtud de todas las sociedades democráticas es reconocer la existencia del conflicto y de aceptarlo como legítimo. Con una sola condición: *de que ninguna diferencia de intereses puede poner en peligro el destino común y expresarse en términos que rompan la paz social".* (13).

Ambos énfasis convergen en plantear la funcionalidad del conflicto respecto al sistema.

El tema de la violencia es una de las claves para arribar a la noción de pluralismo. Tanto en el discurso religioso como en el discurso político del socialcristianismo, su tratamiento es unívoco: es violencia todo lo que atenta contra la estabilidad del sistema y contra el estatuto ético del Estado liberal. La violencia ejercida en nombre del statu quo no es violencia, es sólo un último recurso lamentable por sus consecuencias pero legítimo en su origen.

Así por ejemplo los obispos chilenos en el Documento Evangelio y Paz al legitimar el golpe de Estado, declaran no-violentos a todos los sectores que lo apoyaron e hicieron posible.

La violencia es tratada como "mal metafísico", "intrínsecamente perversa", hasta tal punto que ciertos autores llegan a afirmar que, cuando los obispos en Medellín hablan de "violencia institucionalizada" están usando una metáfora:

> "Para no entrar en mayores disquisiciones doctrinales, bastaría decir que la violencia institucionalizada de que habla Medellín es sinónimo de la situación de injusticia social, de miseria, de explotación y de abandono en que viven tantos millones de latinoamericanos. Sin embargo, en ese cuadro el término violencia no pasa de ser una metáfora o una analogía que señala el grado extremo que alcanza esta situación de injusticia" (14).

La violencia institucionalizada —según el autor— no puede entenderse como violencia del sistema, los violentos son los que se rebelan contra el sistema.

No hay un reconocimiento del carácter instrumental de la violencia en una relación medio-fin, sino que una negación hasta tal punto absoluta, que no habría cómo justificar la coacción física que ejerce el Estado en la regulación del conflicto, en el mismo proyecto de sociedad que el socialcristianismo propone.

Este tratamiento moralista de la violencia que se expresa como prédica de la no violencia y que es realizada, desde distintos niveles: del universalismo religioso al particularismo de la propuesta política, permite formular una ideología democrática que da a sus sostenedores el papel de jueces de la historia. Son los no-violentos —es decir los violentos a causa del establishment— los que tienen legitimidad para discernir y discriminar entre los "violentos". Son los demócratas los que tienen calidad para discernir los grados de autocrítica de los no-demócratas. A pedir "garantías" y autocríticas antes de entrar a construir el consenso democrático.

> "Todos los grupos tienen y tendrán el lógico derecho de defender sus puntos de vista y los intereses que representan, pero nadie tendrá derecho a extremar sus posiciones hasta el límite de crear tensiones inmanejables o rigideces que a la larga terminen en graves crisis" (15).

> "Naturalmente habrá sectores que no aceptarán y quedarán excluídos del pacto (lo que no significa negarles participación en el sistema). En la perspectiva de quien esto escribe, quedarán en primer término, en tal situación quienes están colocados en los dos extremos del espectro ideológico y político. Además, cabe suponer que tampoco participarán en el acuerdo, aquellos grupos y partidos que

no estén dispuestos a promover o aceptar en grado suficiente algunas de las orientaciones prioritarias antes indicadas". (16).

Así en nombre de la no-violencia se puede advertir al "disenso" sobre el potencial de "violencia legítima" que posee la democracia para "protegerse".

"Debe partirse de la base de que ser demócrata no es una obligación, en consecuencia, cualquiera puede repudiar el método libertario en política, a condición de que también esté dispuesto a verse privado de sus derechos políticos" (17).

Esta ideología sobre la violencia legítima o violencia del establishment tiene una expresión sintética en la formulación doctrinaria que podemos denominar de "los opuestos extremismos". Es el rechazo de la violencia proveniente de "los dos extremos del espectro político". Se renuncia al análisis de la causalidad que genera cada situación de violencia, y se enfatiza el juicio moralista sin base en el examen de la práctica social que se pretende juzgar.

La "doctrina de los opuestos extremismos" es la concepción operativa de una noción de violencia entendida como "mal en sí", y entrega claros dividendos al centrismo político, abocado a la tarea de construir una base de consenso en función de anclajes ideológico-moralistas.

La "doctrina de los opuestos extremismos" es también vehículo eficiente del antiizquierdismo. Ella permite discernir y establecer los grados de violentismo existentes en cada manifestación ideológico-política de la izquierda, llegando a calificar la "idoneidad democrática" de cada una de ellas.

Tanto la noción de la violencia como la del conflicto social constituyen condicionamientos para el desarrollo de una concepción del pluralismo. Ellas refuerzan el carácter intrasistémico que adquiere esta concepción sobre la cual se pretende construir una perspectiva democrática.

Dos tendencias limitantes aparecen en la noción de pluralismo en la vertiente socialcristiana:

Una primera es la tendencia a formular el pluralismo como puro problema ideológico-político por encima de la consideración del impacto autoritario militar sobre la estructura de clases. El no enfatizar la nueva morfología de la estructura social, da un carácter abstracto a la concepción del pluralismo. Abstracto en la medida que está al margen del análisis de las estructuras económico sociales.

El impacto del Estado autoritario sobre la estructura social tiene efectos de desarticulación tales, que nos coloca ante el surgimiento de un "pluralismo desestructurado", que tiene connotaciones especiales respecto, sobre todo, a la conceptualización tradicional del "pluralismo político".

Cinco rasgos definitorios del nuevo Estado nos ayudan a visualizar su repercusión sobre la formulación del pluralismo:

a.- Pertenece a una etapa de restauración y profundización de un capitalismo dependiente que busca redefinir los patrones y mecanismos de acumulación en nuestras sociedades.

b.- Ha surgido históricamente como respuesta a importantes movilizaciones políticas de los sectores populares, definiendo su tarea como "reorganización" e instauración del "orden" en la sociedad, readecuando y "modernizando" el Estado.

c.- Se imponen como sistemas de desarticulación y exclusión de los sectores populares y sus eventuales aliados. No sólo a través de los aparatos represivos, sino de los mecanismos de exclusión económica de los modelos de desarrollo de que son portadores.

d.- Establecen rígidas estructuras de control social y canales verticales (de tipo corporativo) de relación con las organizaciones sociales sobrevivientes (sindicatos y organizaciones vecinales). Se asegura así la desmovilización política y el funcionamiento de pautas de "apoliticismo".

e.- Al menos en sus etapas iniciales, el Estado autoritario militar, además de golpear al sector popular, afecta económicamente a sectores dentro de sus propios aliados: sectores de la pequeña burguesía nacional. Bajo el imperativo de "reordenamiento" y "modernización" de la sociedad se abre al capital internacional.

Dentro del marco de este tipo de Estado, el proceso de construcción de perspectivas democráticas no puede partir sólo de la forma puramente ideológico-política del pluralismo. La morfología que surge al interior de la estructura social, es más compleja que la solución del pluralismo en un balance de puro pluripartidismo. La multiplicidad desarticulada e inorgánica de formas de lucha política, la proliferación de formas de organización popular afectados por la cesantía o los bajos ingresos, en lo que se ha venido a llamar "las diversas estrategias de sobrevivencia" (en Chile: bolsas de trabajo; policlínicos; comedores infantiles, etc.); las sobrevivencias combativas en la estructura sindical; el repliegue de algunos sectores bajo el peso del control social corporati-

vizante; toda esta densidad constituye una nueva base de reformulación del pluralismo que poco tiene de común con el formalismo político del Estado liberal. "Lo social" en su especificidad avanza hacia "lo político". El proceso de desarticulación (estatal)—rearticulación (en nuevas formas de lucha política o sobrevivencia) va junto a los intentos de construir una plataforma pluralista en la consecusión de fines democráticos.

De aquí que un pluralismo formulado sólo en base a una formalidad ideológico-política resulte insuficiente y restringido.

Una segunda limitante de la noción de pluralismo que nos interesa, la encontramos en el discurso religioso de la "reconciliación" y en su equivalencia política de la convocatoria al consenso social.

La "reconciliación" que dentro del discurso religioso es considerado un "bien escatológico", es decir como realidad que está más allá de la historia, como utopía a alcanzar, es propuesta por muchas Iglesias latinoamericanas, como una realidad que se puede actualizar sin ninguna mediación histórica. Es decir, en esta interpretación, se puede llegar a la reconciliación de dominadores y dominados, de clases beneficiarias y clases expoliadas, sin la mediación del conflicto. Siguiendo la crítica del teólogo Juan Luis Segundo, el llamado a la reconciliación entendido como bien escatológico, se vuelve pura ideología conservadora, sin la mediación histórica que significa la "conversión", categoría religiosa que asume la conflictualidad social:

> "De aquí se deduce que las mediaciones de un bien evidentemente escatológico como la paz, por ejemplo, no son necesarias, ni aún primariamente pacíficas, o sea de la misma naturaleza inmediata que el fin que apuntan. Dicho de otro modo, la economía histórica de la paz no es una suma de actos pacíficos o, si se quiere de actos cuyo objeto inmediato sea introducir paz donde haya conflicto.
> Eliminar los motivos de tensión intraeclesiales de manera profunda y realista consistirá, pues, en hacer evidente lo irreconciliable de ciertas posturas con el mensaje evangélico, que la conversión aparezca como el único camino para una efectiva reconciliación. En una palabra, la conversión no consiste en que los cristianos se reconcilien minimizando los motivos objetivos y evangélicos de tensión y lucha" (18).

Una concepción de la reconciliación que prescinde del conflicto, funda un pluralismo abstracto imposible de realizar históricamente, pero que puede contribuir a legitimar un consenso restringido y excluyente.

3. LA DEMOCRACIA ¿"RESTAURACION" DE UN HORIZONTE POLITICO?

En la sección anterior intentamos hacer algunas consideraciones sobre el "momento" de construcción de un nuevo horizonte político privilegiando el examen del problema del pluralismo. En el momento del inicio de una búsqueda democrática, el pluralismo aparece como una noción fundante que no desaparece en ninguna etapa posterior. Vimos que el carácter intrasistémico del planteamiento socialcristiano limitaba la noción de pluralismo, restringiéndola. Señalamos luego la restricción proveniente de la tendencia a magnificar una concepción de pluralismo ideológico-político, por encima de la nueva morfología de la estructura social construída por el Estado autoritario militar. Por último hicimos referencia a las repercusiones de un discurso religioso que no asume la conflictividad de las relaciones sociales.

Ahora nos interesa explorar el carácter de la utopía democrática que surge del discurso socialcristiano.

En el documento "La Evangelización en el presente y futuro de América Latina" preparatorio a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en el capítulo VI dedicado a (la Democracia) "Las Metas en la Construcción de una Nueva Sociedad", existe un punto dedicado a la Democracia. En él se hace una sinopsis de la problemática que la Iglesia visualiza respecto a la Democracia en el continente.

El dilema fundamental que se señala es el de cómo compatibilizar la urgencia de justicia social-entendida como "mejor distribución de los bienes"-con las libertades públicas:

> "La justicia social, con una mejor distribución de los bienes, es la primera urgencia en A.L. Esta urgencia puede tener el riesgo de perder de vista el gran valor de las libertades públicas" (19).

> "El gran desafío de la democracia hoy día es realizar la justicia en la libertad" (20).

También fue el gran desafío de hace más de una década, cuando Chile y América Latina conocieron la fórmula de la "revolución en libertad" bajo el gobierno democristiano de Eduardo Frei.

Lo notable de esta concepción es la oposición que se hace entre la meta de justicia social y el valor libertad. La realización de la justicia social no parece ser parte de un proceso de liberación de la sociedad. Se trata más bien de preservar la libertad a pesar de que es necesario

implementar metas de justicia, más en concreto de redistribución del ingreso. En otras palabras, el problema es, cómo es posible, dentro de la "libertad" que da la estabilidad del sistema, desarrollar objetivos que satisfagan las demandas de justicia de amplios sectores. ¿Cómo realizar la justicia sin desestabilizar el orden?

La pregunta se complica cuando se plantea la exigencia de participación en la vida política:

> "La democracia busca asegurar una real participación en la vida política, sin discriminación" (21).

La densidad del dilema es resuelta en una fórmula consensual que deja intacta la contradicción pero que pretende elevarla a otro nivel:

> "Lo esencial para la democracia es un mínimo de consenso sobre los valores e intereses vitales de la nación" (22).

Llama la atención que en este "perfil democrático" trazado por el documento al que hacemos alusión, no hay un análisis de la lógica del sistema dentro del cual se pretende fundar una democracia. Se separa la lógica de acumulación del capitalismo en A.L. de su forma política, se critica esta última y se deja intacta la racionalidad capitalista.

Si esta lógica del capital ha instaurado regímenes de exclusión, que son garantía de la estabilidad de "un orden social", que dé seguridades al flujo del capital internacional, para la restauración y profundización del capitalismo en nuestras sociedades; ¿cómo es posible compatibilizar esta lógica con metas de redistribución de ingresos y de participación social?

La respuesta parece ser la crítica y la propuesta de reforma de la forma política que alcanza en esta etapa el capital internacionalizado, sin tocar su lógica de acumulación. Se trata de criticar y reformar al Estado autoritario. Entonces la democracia llega a ser la "nueva forma política" que debe ser capaz de desarrollar el capitalismo en A.L. Es una "restauración" en otro nivel.

Dentro de estos parámetros vale la pena preguntarse por el concepto de "liberación integral" que se desarrolla en el discurso religioso sobre la sociedad:

> "La liberación integral abarca las diversas dimensiones de la existencia humana. En su dimensión temporal, tiende a construir una comunidad económica, donde reine la justicia y una comunidad política donde reine la libertad para todos" (23).

El concepto de "liberación integral" asume el dilema de "realizar la justicia en la libertad" y lo proyecta más bien en una dimensión a-temporal, como un problema de voluntad de reforma de la radicalidad de la lógica del capital. Es la voluntad de "humanización" del capitalismo. En este contexto construir una comunidad económica donde reine la justicia, es pedir al capital que renuncie o modifique sus actuales pautas de acumulación y reduzca el "costo social". Fundar una comunidad política sobre esta base, será buscar un "reino de libertad" que si es "para todos" será una libertad restringida porque sería estratificada y su estratificación dependerá del grado de "humanización" de las pautas de acumulación del capitalismo en Latinoamérica.

En este sentido se entiende que "lo esencial para la democracia es un mínimo de consenso sobre los valores e intereses vitales de la nación" (24).

Es decir, una ecuación "razonable" entre justicia social y libertad dentro del statu quo.

Un planteamiento similar encontramos en el libro "Hacia un Estatuto para la Paz en Chile", publicado por CISEC (Centro de Investigaciones Socioeconómicas) y que constituye una propuesta política que formula el problema de una futura democracia.

La novedad del texto es que el autor intenta resolver el desafío de "realizar la justicia en la libertad" a través del concepto de "igualdad razonable". Buscando señalar las condiciones para una real pacificación social que haga posible una construcción democrática, el autor afirma:

> "La paz no puede construirse sobre la base de desigualdades sociales y económicas que alcancen un carácter de escándalo. Particularmente si se considera que el gran esfuerzo nacional de los últimos cincuenta años fue alcanzar niveles de igualdad que hicieran posible una sana convivencia social" (25).

> "No ha sido nunca la tendencia chilena la de buscar un igualitarismo extremo y utópico, sino, la de alcanzar *desequilibrios razonables* que permitan ir nivelando hacia arriba a aquellos que están en una posición desmejorada" (26).

Se propone una estrategia "realista" para adecuar la lógica de la acumulación capitalista a los ideales humanitarios del socialcristianismo. Esta estrategia significa:

— para el capital, la aceptación de construir un cierto grado de igualitarismo provocando "desequilibrios razonables", lo que significa

como contrapartida adecuarse a una "explotación razonable".

— para los sectores populares, reducir la profundidad de sus demandas de acuerdo al principio de "igualdad razonable":

> "Los chilenos, y en especial aquellos con más reivindicaciones acumuladas, deben aceptar que el "todismo" es una locura política, que en el largo plazo nunca redunda en beneficio de los más pobres" (27).

> "Renunciar al "todismo" es por así decirlo el precio que deberán pagar aquellos chilenos que hoy están en situación desmejorada en relación al pasado, si quieren alcanzar la paz social" (28).

Es la estrategia que busca mejorar al capitalismo, modernizarlo en la medida que consigue introducir en su lógica válidas rectificaciones humanitarias, que lo abran a una perspectiva social.

Es elocuente la conclusión que el mismo autor saca al proponer como modelo ejemplificador a la República Federal Alemana:

> "Como se ve, siempre el trabajo y la solidaridad son elementos muy importantes para la acumulación de los capitales que una sociedad necesita" (29).

Pero los conceptos de "igualdad razonable", "desequilibrios razonables" con su correlato de "explotación razonable"; el rechazo al "todismo" como locura de las clases populares; no son en absoluto elaboraciones provincianas, productos de la estrechez política de una nación del Tercer Mundo. Es interesante observar cómo en el polo desarrollado se llega a conclusiones similares cuando se aborda el problema de la crisis de la democracia, se analizan sus disfunciones y se estudian las condiciones de su "gobernabilidad". Ello habla de la universalidad de una "utopía democrática" cuya tensión fundamental la señala el documento preparatorio de la Conferencia III de Puebla:

> "El gran desafío de la democracia hoy día es realizar la justicia en la libertad" (30).

La preocupación es adecuar valores igualitarios con estabilidad del sistema.

Esta preocupación, situada en el marco de sociedades capitalistas desarrolladas, es presentada con insistencia en el informe sobre la "gobernabilidad de las Democracias" dirigido a la Comisión Trilateral (31).

Allí, Samuel Huntington en la conclusión de su informe señala:

> "Una vez Smith afirmaba que "el único remedio para los males de la democracia es más democracia". Nuestro análisis sugiere que aplicar este remedio en la actualidad sería agregar aceite a las llamas. En verdad, algunos de los problemas de gobierno en los Estados Unidos hoy día surgen de un exceso de democracia —un "exceso de democracia"— en más del sentido en el que David Donald usaba para referirse a las consecuencias de la revolución Jacksoniana que ayudaba a precipitarse a la Guerra Civil. En verdad, lo que se necesita es un mayor grado de moderación de la democracia".
>
> "En la práctica, esta moderación tiene dos áreas mayores de aplicación. Primero, la democracia es solamente un camino para construir autoridad, y no es necesariamente aplicable universalmente (. . .) Segundo, la efectiva operatividad de un sistema político democrático, generalmente requiere algunas medidas de apatía y de no inclusión de algunos individuos y grupos (. . .)
> Grupos marginales, como es el caso de los negros, han llegado a ser ahora completamente participantes en el sistema político.
> De aquí el peligro de sobrecargar al sistema político con demandas que sobrepasan sus funciones y debilitan su autoridad hasta agotarla" (32).

Esta moderación de la democracia para obtener su permanencia, muestra el carácter restringido del proyecto que se propone. Por un lado se relativiza la democracia como mecanismo de construcción de autoridad, y se evidencia que el problema es menos la democracia, que la autoridad para la estabilidad; por otro, siempre es necesario un contingente de sectores marginados para que la democracia pueda ser estable.

Es el discurso acerca de cómo impedir una revolución, que Huntington concluye con una consideración sobre "lo razonable":

> "Un valor que es normalmente bueno en sí no es necesariamente optimizado cuando es maximizado. Reconocemos que hay límites potencialmente deseables para el crecimiento económico. También hay límites potencialmente deseables a la indefinida extensión de la democracia. La Democracia tendrá una larga vida si tiene una existencia equilibrada" (33).

La Democracia como forma política para reformar el capitalismo latinoamericano y sus actuales excesos, constituye una utopía cargada de contradicciones para el discurso socialcristiano y su ideario humanista. En el plano del discurso religioso de la Iglesia institucional, el

problema es compatibilizar su concepto de "liberación integral" con la lógica del capital internacional. La "salida" de la "humanización" del capitalismo no parece dar garantías sino a un concepto de liberación dentro del establishment.

Difícil resulta pensar —y más aún implementar— la meta de real participación que postula el concepto de democracia que forma parte de la noción de "liberación integral": "La democracia busca asegurar una real participación en la vida política, sin discriminación" (ya citada). Ella es formulada desde dentro de un sistema que para su "efectiva operatividad" necesita de la exclusión de grupos sociales (Huntington ya citado); o dicho con mayor pudor, necesita de "desequilibrios razonables" y de "renuncias al todismo" de los sectores populares. La democracia resultante es un concepto restringido a la lógica del capital, y la "liberación integral" resulta un concepto ilusorio porque depende de la estabilidad de una forma de dominación.

Este esfuerzo de compatibilizar valores evangélicos con valores capitalistas, o en otras palabras, de introducir mejoras humanizantes al orden capitalista, no es un esfuerzo aislado o sin tradición, se trata de una teología política que tiene una tradición respetable. Lo que interesa es hacer conciencia de sus implicaciones cuando se trata de construir un nuevo horizonte político para nuestras sociedades.

NOTAS

(1) Así por ejemplo: José Comblin en "La nueva práctica de la Iglesia en el sistema de Seguridad Nacional. Exposición de sus principios teóricos" en "Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la teología en A.L.". México 1976.

(2) "La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina". III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla-México 1978. Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales. CELAM, p. 41, No. 174.

(3) op.cit. p. 45 No. 196 y 197. El subrayado es nuestro.

(4) "Hacia un Estatuto para la Paz en Chile". Centro de Investigaciones Socio-económicas (CISEC). Santiago, 1977. p. 98.

(5) op.cit. p. 98.

(6) op.cit. p. 65.

(7) "Evangelio y Paz". Documento de trabajo del Comité Permanente del Episcopado. III, 1.

(8) "Evangelio y Paz" III, C, 5.

(9) "La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina". Documento preparatorio III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. p. 41, No. 173, 174, 176.

(10) "Evangelio y Paz", III, L.

(11) "Chile: su futura democracia". Edgardo Boeninger en "Futura Institucionalidad de la Paz en Chile". CISEC, Santiago, 1977. p. 70.

(12) op.cit. p. 71.

(13) "Para una Paz estable entre los Chilenos "Claudio Orrego. Edición privada Talleres Corporación. Santiago 1974, p. 74. El subrayado es nuestro.

(14) "Hacia un Estatuto para la Paz en Chile". CISEC Santiago, 1977. p. 109.

(15) op.cit. p. 98.

(16) Boeninger: Chile: su futura democracia p. 114.

(17) Cisec: "Hacia un Estatuto para la Paz en Chile". p. 115.

(18) "Conversión y Reconciliación en la Teología de la Liberación", Juan Luis Segundo, en Rev. "Selecciones de Tèología". Oct. 1976, No. 60. p. 263-275.

(19) "La Evangelización en el presente y . . .". p. 161, No. 834.

(20) op.cit. p. 161. Mo. 839.

(21) op.cit. p. 161. No. 837.

(22) op.cit. p. 162. No. 842.

(23) op.cit. p. 143, No. 732.

(24) op.cit. cfr. cita No. 22.

(25) Cisec: "Hacia un Estatuto para la Paz . . ." p. 88.

(26) op.cit. p. 93.

(27) op.cit. p. 95.

(28) op.cit. p. 96.

(29) op.cit. p. 92.

(30) p. 162, No. 839.

(31) "The Crisis of Democracy. Report on the Gobernability of Democracies to the Trilateral Commision". Michel Crozier, Samuel Huntington, Joji Watanuki. New York University Press. 1975.

(32) op.cit. p. 113 y 114.

(33) op.cit. p. 115.

PUEBLO DE DIOS
MAYORIAS POPULARES EN LA BIBLIA

Jorge V. Pixley

Es bien conocido el lugar privilegiado que ocupan los pobres en la Biblia. A pesar de que la Biblia no representa un punto de vista homogéneo, sino que es una colección de libros de origen histórico y social diversos, sobre este punto hay un acuerdo general de casi todos sus estratos. Sirvan de recordatorio de este consenso algunos pocos textos tomados del Nuevo Testamento:

> Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios.
>
> Lucas 6:20

> Es más fácil que un camello pase por el ojo de la aguja, que el que un rico entre en el Reino de Dios.
>
> Marcos 10:25

> ¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza! Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo, para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es.
>
> I Cor. 1:26-28

Constatar este privilegio de los pobres no basta, sin embargo, ni para entender bien la Biblia ni para orientar nuestra acción como cristianos. Todos sabemos que en nuestro día dentro de la Iglesia Cristiana todos afirman este privilegio, pero existen diferencias fundamentales según el esquema pastoral dentro del cual se coloca: Quizás la postura cristiana mejor representada es la que espiritualiza la pobreza que menciona la Biblia. Según esta interpretación, no tiene que ver con la pobreza material. Se trata más bien de una posición de desprendimiento de los bienes materiales y de dependencia de Dios. Diametralmente

opuestos, encontramos los cristianos que proclaman el Reino de Dios como una realidad histórica y material, a los pobres como los portadores del Reino, que acabará con el sistema vigente de clases. En el medio, hay una posición progresista de quienes predican obras de beneficencia para las clases populares para que tengan ellos los medios mínimos para participar en la sociedad más amplia de la que usualmente están excluídos.

Se nos complican las cosas cuando comprobamos que dentro de los libros sagrados es posible encontrar apoyo para cada una de las tres posiciones mencionadas. Y es que nuestra Biblia es una colección heterogénea que refleja la expèriencia de diferentes estratos sociales en diferentes momentos históricos de un pueblo que se confesó el Pueblo de Dios (1). En los últimos doscientos años los cristianos hemos estado aprendiendo, con mucha dificultad, a leer históricamente nuestros libros sagrados. Nos ha resultado angustioso descubrir que la Palabra de Dios habla de distintas maneras en distintas circunstancias históricas y refleja los intereses de diferentes grupos sociales. Para descubrir y explicar estas diferencias se ha recurrido a esquemas de la evolución del pensamiento religioso de la humanidad (el liberalismo protestante) o a esquemas de la revelación progresiva de verdades eternas (el pensamiento progresista católico). Ante la insuficiencia de ambos recursos, hoy encontramos personas, aún cristianas, que admiten abierta o solapadamente que cada quien encuentre dentro de la Biblia lo que busca. No creo que haya que llegar a tales extremos. Es posible, dentro de una lectura literaria e históricamente crítica, encontrar en la variedad de la Biblia una norma que puede y debe orientarnos. Espero ilustrar este punto leyendo la Biblia para explicitar en ella el tema Pueblo de Dios/Mayorías Populares.

El Exodo, Germen Literario y Teológico de la Biblia

Por influencia de la teología natural, la creación tuvo tradicionalmente un lugar preponderante en la lectura cristiana del Antiguo Testamento. Uno de los logros de los estudios bíblicos en el Siglo XX, asociado en particular con la obra de Gerhard Von Rad, ha sido reconocer que el relato del éxodo de la servidumbre egipcia fue el foco germinador de la producción literaria de Israel y el centro de su confesión de fe. En un importante estudio de 1938 Von Rad demostró que los tres grandes estratos narrativos del Pentateuco (yahvista, elohista y sacerdotal) son sendas lecturas del éxodo con sus respectivas ubicaciones de este evento en su contexto, y que la historia primigenia pre-Abrahámica es una especie de prefacio a esta historia central (2). Ha venido a reconocerse en los estudios bíblicos que el relato de la creación y los otros relatos de Gén. 1-11 son adaptaciones israelitas de temas comunes a todos los pue-

blos del antiguo Cercano Oriente (3). Las tradiciones normativas de Israel tienen su propia coherencia previa a la introducción de estos relatos, y su centro es el éxodo.

La centralidad del éxodo vale también para el resto de la producción literaria de Israel. La historia deuteronomística lee la experiencia monárquica a partir de las instrucciones dadas por Yahvé a su pueblo por boca de Moisés en tiempos del éxodo (4). Los profetas dirigen la Palabra de Yahvé a su pueblo en nombre del Dios que sacó a Israel de Egipto (Oseas 13:4; Amós 2:10; 3:1, Miq. 6:4; Jer. 11:4-5; etc.). La legislación tradicional de Israel apoya frecuentemente sus imperativos más egelitarios, proclamados a nombre de Yahvé, sobre la memoria de la experiencia de la esclavitud en Egipto (Ex. 22:20; 23:9; Deut. 15:12-15; 24:17-22, etc.). Unicamente la tradición sapiencial dentro del Antiguo Testamento no reconoce al éxodo la posición germinal de la revelación de Yahvé —y aún dentro de esta tradición habría que exceptuar la Sabiduría de Salomón.

El mismo Antiguo Testamento, entonces, señala a la liberación de la esclavitud como la revelación normativa de Dios. No es capricho el que nosotros hoy tomemos ese relato como la norma que nos sirva para leer los libros sagrados. De hacerlo así, descubriremos que aún aquellos estratos de la Biblia que subvierten el imperativo implícito en la revelación del Dios del Exodo se sienten obligados a justificarse de alguna manera por referencia a ese evento.

La Insurgencia Campesina: Origen de la Nación Israelita

El relato del éxodo es, pues, la ideología originaria de Israel: Israel se identifica como el Pueblo de Yahvé (Ex. 19:6; Jos. 24; Jer. 11:3); Yahvé es conocido por Israel como el Dios que los libró de la esclavitud en Egipto (Ex. 20:2; I Reyes 9:9; Oseas 13:4; etc.). Ahora es preciso ubicar esta confesión dentro del movimiento social para el cual sirvió de sostén ideológico.

Primero es preciso despejar la falsa noción de que Israel tuviera una identidad racial o étnica. Esta es la idea que prevalece en las tradiciones patriarcales, donde Israel se confiesa descender de un padre Abraham, quien fue llamado por Yahvé de la tierra de Ur de los Caldeos (Gén. 12:1-3). Varias de las historias patriarcales giran en torno a la preservación de la pureza de la familia de Abraham, quien busca para su hijo Isaac una esposa de su propia familia y no de los cananeos de la tierra donde habitan. Los mismos textos bíblicos nos permiten ver que esta idea de un común origen racial es una proyección hacia atrás de una época en que Israel estaba constituida como nación. Según

Josúe 9, los gabaonitas se incorporan a Israel como bloque, y Gabaón vino a ser un lugar importante del culto de Yahvé (I Reyes 3:4-15). Israel vivió también en estrecha relación con los habitantes cananeos (es decir, no aceptados como israelitas) de la ciudad de Siquem, también un importante centro de culto de Yahvé (Gén. 34; Jue. 9; Jos. 24). Y, muy significativamente, la capital del reinado de David era una ciudad de habitantes yebuseos (II Sam. 5). No podremos, a la luz de estos y otros datos de la tradición, explicar el origen de Israel como una inmigración de gente de características raciales diferentes a los cananeos que eran sedentarios en el país.

Albrecht Alt y Martin Noth formularon una compleja hipótesis histórica para dar cuenta de los orígenes de Israel. Según Alt, si bien racial y lingüísticamente los israelitas y los cananeos eran muy similares, los distinguía su condición social: Los israelitas eran pastores de ganado menor mientras que los cananeos eran cultivadores del campo. Los cananeos admitían a los pastores en sus tierras durante la época en que éstas estaban ociosas, pero poco a poco los pastores fueron tomando posesión. Noth completó este cuadro con la hipótesis de una liga de tribus sin administración central, organizado en torno al santuario portátil de Yahvé (la anfictionía) (5).

El auge que ha tenido esta hipótesis entre los estudiosos del Antiguo Testamento se debe a que ofrece una explicación alterna a la puramente genealógica, que preserva un sujeto social para la confesión del Dios del éxodo. Sus debilidades han sido exhaustivamente examinadas en tiempos recientes. Resulta difícil entender por qué los pastores recién llegados a Canaán tomarían al dios de los esclavos libertados de Egipto por suyo. Además, la idea de una liga de tribus única en torno al arca de Yahvé no tiene buen apoyo en los textos; el antiguo Cántico de Débora (Jue. 5) revela una situación en la que Judá cae completamente fuera del ámbito de las tribus israelitas del norte del país (6).

Otra teoría de los orígenes de Israel, que explica mejor los hechos como los presentan nuestros textos, es la que explica que Israel surge como un levantamiento de aldeas campesinas contra la explotación de las ciudades y sus reyes (7). Ese gran levantamiento, con brotes independientes en distintas regiones, y alianzas con grupos de pastores, se inspiró en la confesión de los esclavos que llegaron de Egipto contando cómo Yahvé los había libertado y era su único rey. Así se constituyó Israel como el pueblo de este Yahvé que libera a los oprimidos. Era israelita cualquier grupo que se reconociera como pactado a exclusividad con Yahvé como su Dios y su Señor único, aún cuando no tuviera vínculos muy estrechos con otros grupos israelitas.

Esencial al antiguo Israel era su oposición a las monarquías, que se consideraban por su misma naturaleza esclavizantes. El Faraón de Egipto simbolizaba para los grupos integrantes de Israel el apóstata y el opresor, el que se exaltaba al lugar de Dios y el que oprimía a los hombres. La conciencia política de Israel se sintetiza muy bien en un breve texto del ciclo de Gedeón:

> Los hombres de Israel dijeron a Gedeón: "Reina sobre nosotros tú, tu hijo y tu nieto, pues nos has salvado de la mano de Madian". Pero Gedeón les respondió: "No seré yo el que reine sobre vosotros ni mi hijo; Yahvé será vuestro rey". Jue. 8:22-23.

Un texto más amplio que sirve de comentario sobre el mismo tema es el incidente narrado en I Samuel 8, en que los ancianos de Israel llegaron al profeta Samuel para pedirle un rey "como las naciones". En boca de los mismos ancianos pone el texto la conciencia de que lo característico de Israel entre las naciones del mundo era su rechazo de reyes. Estaban listos a abandonar su distintivo a cambio de su seguridad. Según el texto, la reacción de Yahvé fue: "me han rechazado a mi, para que no reine sobre ellos" (I Sam. 8:7). Por una vana advertencia el líder carismático Samuel recitó todas las exigencias que los reyes imponen a sus sujetos, y lo remachó todo diciendo, "Vosotros mismos seréis sus esclavos" (I Sam. 8:17).

Además de su rechazo de monarcas en el orden político, el levantamiento campesino que conocemos como Israel tenía implicaciones también en el orden económico. La antigua legislación del Código de la Alianza (Ex. 20:18-23:19) es ya muy clara en el carácter igualitario de la sociedad que Yahvé legitima en Canaán. No han los israelitas de oprimir al forastero, a la viuda ni al huérfano, pues Israel sabe lo que es estar oprimido (Ex. 22:20-23; 23:9). Seis días se trabajará, "y el séptimo descansarás, para que reposen tu buey y tu asno, y tengan un respiro el hijo de tu sierva y el forastero" (Ex. 23:12). Los códigos legales posteriores preservan y amplían estas disposiciones genuinamente democráticas. El código deuteronómico permite la entrada de toda persona a los campos para tomar el grano que necesite para su uso, aunque prohibe que se introduzcan costales en campos ajenos (Deut. 24:19-22), práctica que justifica por referencia al éxodo. Permite la esclavización por deudas pero lo limita a un máximo de siete años (Deut. 15:1-18). El código de Santidad establece leyes de posesión de la tierra que protegen al campesino contra los prestamistas y otros ricos, no autorizando la venta o enajenación de tierra sino por períodos limitados (Lev. 25:23-34).

Este orden jurídico deriva de la experiencia originaria de Israel. El

orden social cananeo contra el que se levantaron los grupos que colectivamente se llamaron Israel, era una formación social sub-asiática. La unidad de producción era la aldea, que producía lo que consumía y consumía lo que producía. No habiendo necesidad de canales de riego ni otras obras hidráulicas el proceso de producción se circunscribía a la aldea. Sus necesidades de comercio eran mínimas. Es decir, económicamente la aldea era autosuficiente. Dentro de la aldea la organización política era según líneas de parentezco, y la tierra era propiedad común de la aldea, que se consideraba una sola gran familia. Pero, superpuesto a esta unidad productiva estaban las ciudades con sus reyes, cuya única función dentro del sistema era la defensa. Vivían las ciudades del tributo que sacaban de la producción campesina bajo el ámbito de su protección.

Inspirados por la rebeldía de los hebreos que habían salido de la servidumbre en un país donde este sistema estaba altamente perfeccionado, las aldeas campesinas se levantaron contra sus reyes en nombre de Yahvé. En este momento originario, pues, el Pueblo de Yahvé eran las mayorías populares que se levantaron contra sus opresores. Los libros de Josué y Jueces preservan relatos de las duras luchas que pasaron los israelitas para poder imponer su nuevo orden económico y político. En sus luchas fueron lidereados por "jueces" que Yahvé levantaba para encabezar las milicias de Yahvé y liberarlos de sus varios pretendidos opresores. Esta es la tradición libertaria que nutre a nuestro Antiguo Testamento. Esta experiencia originaria del Pueblo de Dios como el Reino de Yahvé/democracia mayoritaria, es la clave para leer correctamente el resto de la Biblia. El proyecto del Pueblo de Dios sufrió desviaciones, que fueron en su momento enjuiciadas por los profetas según la medida del momento originario. Esto nos justifica plenamente a nosotros en tomar también ese momento como la medida teológica de toda la historia del Pueblo de Dios y de todos los escritos sagrados de nuestra Biblia.

La Desviación Monárquica del Proyecto de Pueblo de Dios

Como es natural, en cualquier proceso revolucionario como el de Israel, surgieron varios intentos contrarrevolucionarios. Apoyándose en la inseguridad de la vida campesina, surgieron en Israel varios que intentaron proclamarse reyes de Israel. Después de varias generaciones, un pretendiente de la tribu de Judá, David de Belén, logró imponerse como rey. El poder de este David descansaba sobre su fuerza militar privada, apoyado por los judaítas con resentimientos contra el dominio de las tribus del norte. Consolidó su reinado con la Conquista de la importante ciudad real de Jerusalén, y con una ideología del pacto con Yahvé adaptado a las necesidades de una monarquía (8). Tenemos en los salmos reales ejemplos de textos de la liturgia oficial de Jerusalén, y por

ende testimonios valiosísimos de la ideología real. En estos salmos aparecen los temas clásicos de la teología libertaria y popular del éxodo: Yahvé el liberador, el pacto, el lugar privilegiado de los débiles. Pero sufren desviaciones características para que sirvan de sostén al proyecto anti-popular de la monarquía:

1) Yahvé sigue siendo el Rey de Israel, pero en estos textos Yahvé ha designado como su representante en la tierra a David y su descendencia (Salmos 2:6-8; 132:11-12).

2) El pacto mediante el cual Yahvé era el único Dios de Israel e Israel era la propiedad especial de Yahvé entre los pueblos de la tierra se convierte en un pacto eterno de Yahvé con David y su descendencia (Salmo 89:21-38).

3) En el texto del éxodo Yahvé libertó a los esclavos hebreos matando en el mar al Faraón y su ejército; ahora el rey puesto por Yahvé para gobernar a su pueblo "salvará a los hijos de los pobres, y aplastará al opresor" (Salmo 72:4). En los textos clásicos de Josué y Jueces el pueblo mismo libra batalla contra sus enemigos, encabezados por el juez que Yahvé levanta de entre una de sus familias. En los textos reales, son David y sus hijos quienes libran batalla para proteger al pueblo, que resulta espectador y beneficiado de la valentía de su rey (I Sam. 17, Salmo 18).

En fin, aunque se sigue hablando del Pueblo de Dios, el agente activo en estos textos no es más el pueblo sino el rey. A la luz de los textos normativos del éxodo no es difícil reconocer aquí en la ideología real una justificación de un orden opresivo. El lugar privilegiado de los pobres no es más que el horizonte utópico de la ideología que lo hace más atractivo a las mayorías populares (9). Con el establecimiento de la monarquía, Israel volvió a integrarse al modo de producción subasiático dominante en la tierra de Canaán. El pueblo mayoritario, que había sido el sujeto de su propio destino bajo la inspiración de Yahvé, se convirtió en objeto de una historia que pretendía desenvolverse en su beneficio, pero cuyos agentes eran reyes.

No dejaron de surgir voces de protesta contra esta desviación del proyecto histórico del Pueblo de Dios. Son pocas las críticas a David, el fundador de la dinastía, quien en los textos israelitas se mereció elogio como un gran libertador frente a la amenaza filistea y un hombre piadoso ante Yahvé, su Dios. Pero Salomón, su hijo, fue blanco de severas críticas, como también los reyes que le siguieron. Se le acusa de haber "desviado su corazón de Yahvé, Dios de Israel", y Yahvé denuncia que "no has guardado mi alianza y las leyes que te ordené" (I Reyes 11:9,11). El contexto inmediato de estos juicios es el recuerdo de los vínculos de Salomón con mujeres extranjeras y los cultos extraños que introdujo en Jerusalén. Pero el apartarse de Yahvé para ado-

rar a otros Dioses va casi siempre vinculado en la Biblia con no guardar la alianza ni las leyes que Yahvé ordenó cuando liberó a Israel de la esclavitud. La apostasía no es aquí ni en otros textos bíblicos un asunto meramente ideológico. Tiene implicaciones políticas y económicas. En la vieja legislación israelita el primer mandamiento siempre fue la adoración exclusiva de Yahvé, que equivalía a reconocer únicamente su soberanía y no admitir otro rey, pues los demás reyes (divinos o humanos) son opresores.

La vinculación de lo político y económico con la desviación ideológica de Salomón es elocuente en los textos bíblicos. Su obra principal fue la construcción de un maravilloso templo para Yahvé. En este acto el Estado asume una función importante en adición a la de defensa, la de mantenimiento de los símbolos religiosos de la unidad nacional. El pueblo comienza con ello a perder el control de su culto, que antes se celebraba en lugares cercanos bajo familias conocidas (Guilgal, Betel, Dan, Gabaón, Beer-seba, Hebrón, y otros). El Estado ahora establece un espléndido templo nacional con su clase sacerdotal, el comienzo de un proceso que llevará tres siglos más tarde a la prohibición de los santuarios locales. Para hacer esta gran obra Salomón tuvo que imponer el trabajo forzado a los hombres libres de Israel. De entre ellos mandó mensualmente diez mil al Líbano a cortar los cedros y transportarlos al mar. Estableció también en el territorio nacional un grupo de setenta mil portadores y otro de ochenta mil canteros. Esto y más se describe en I Reyes 5:27-32, confirmando ampliamente nuestro juicio de que la teología real no era más que el encubrimiento en lenguaje religioso de la desviación del proyecto popular del Pueblo de Yahvé hacia un proyecto de los poderosos.

Durante el período de la monarquía fueron los profetas quienes mantuvieron viva la tradición de los orígenes exódicos de Israel. Representativos de lo mejor de la actividad profética son las denuncias de Elías al rey Ajab por haber tomado la tierra de Nabot después de asesinarle, y las de Amós a los comerciantes que robaban a los pobres con balanzas fraudulentas (I Reyes 21; Amós 8:4-8). El profeta Isaías tomó el horizonte utópico de la ideología real y lo volcó contra la opresión real al anunciar la venida de un Mesías que sería auténticamente el defensor de los débiles y su vengador contra sus explotadores (Isa. 11:1-9).

Las Mayorías Populares en Israel del Período Postexílico

El estado monárquico fue completamente desmantelado por los babilonios durante el siglo VI a.c., y toda la clase dominante deportada a Babilonia. De la vida de los campesinos que quedaron en la tierra sabe-

mos poco, pues fueron los exilados quienes escribieron los textos que se han preservado en la Biblia. El pueblo no tuvo quien hablara por él. Nos podemos imaginar que su existencia material cambió poco con la destrucción del Estado. En vez de pagar tributo a Jerusalén lo pagaban ahora a Babilonia.

Mientras tanto, en Babilonia los exilados preparaban su retorno a Palestina. Tenemos en la Biblia dos grandes proyectos de restauración que surgieron entre los exilados israelitas: el de Ezequiel (Eze. 40-48) y el del llamado Segundo Isaías (Isa. 40-55). En términos de la historia de las mayorías populares que aquí nos concierne son dramáticamente diferentes. Ezequiel formula un proyecto de la élite, y específicamente de la élite sacerdotal de la Casa de Sadoq. El centro de la nueva Israel sería un grandioso templo. Israel tendrá como su objetivo nacional mantener el culto a Yahvé y la pureza de Su templo, para que Yahvé no vuelva a enojarse con su pueblo como lo hizo la primera vez que los deportó (es decir, deportó a la élite).

El proyecto del Segundo Isaías es un proyecto popular. Aplica las promesas a David al pueblo en pleno, y no contempla la restauración de la monarquía (Isa. 55;1-5). Tampoco se mencionan a los sacerdotes ni su papel en la nueva Israel, y el santuario recibe apenas una mención de paso (Isa. 44:28). El centro de las promesas es "mi siervo Jacob, Israel mi elegido" (Isa. 41:8; 45:4, etc.).

Cuando pudieron regresar los exilados en tiempos de Ciro, muy rápidamente lograron los sacerdotes imponer su proyecto en la línea del que Ezequiel había vislumbrado en Babilonia. Los profetas Ageo y Zacarías incitaron al pueblo con engaños y promesas a trabajar en la construcción del nuevo templo, prometiendo que ellos les traería bendiciones de Yahvé (Ageo 1:1-11; Zac. 1:7-17; 6:1-8, 9-14). El dominio de la clase sacerdotal fue respaldado por las autoridades imperiales, que autorizaron la construcción del templo (Esdras 1:1-11; 5:6-612). y luego designaron al escriba Esdras para que hiciera respetar la legislación sacerdotal en la provincia de Judea (Esdras 7:11-26).

Este proyecto provocó, como era natural, una oposición popular que quedó consignada en la colección de profecías que concluye el libro de Isaías (Isa. 56-66) (10). Para el pueblo y sus representantes proféticos el proyecto favorito de los sacerdotes no tenía valor:

Así dice Yahvé:

Los cielos son mi trono,
y la tierra el estrado de mis pies.
Pues ¿Qué casa vais a edificarme,
o qué lugar para mi reposo,

si todo lo hizo mi mano,
y es mío todo ello? —oráculo de Yahvé.
Y ¿en quien voy a fijarme?
En el humilde y contrito
que tiembla a mi palabra.

Isa. 66:1-2.

Para los sucesores del Segundo Isaías y representantes de las mayorías populares el culto presidido por los sacerdotes carecía de valor porque iba combinado con la explotación de los trabajadores (Isa. 58:3). Culto verdadero sería dar pan al hambriento y libertad a los quebrantados (Isa. 58:6-7). Para estos portavoces de las mayorías el culto oficial no era más que apostasía, como si sacrificaran cerdos (Isa. 66:3-4). Estos profetas no ven la posibilidad de una participación genuina del pueblo en la reconstrucción nacional. Su esperanza es la venida de un nuevo cielo y una nueva tierra, cuando el trabajador habitará la casa que haya construido y el campesino comerá de la viña que hubiere sembrado (Isa. 65:17-25). En ese Reino de Dios no habrá más lobos del pueblo, y el león comerá paja como el buey (Isa. 65:25).

Estas profecías pre-apocalípticas expresan una religión popular que es la protesta del pueblo contra un proyecto histórico que no está en sus manos. Difiere esta teología popular del proyecto originario del Pueblo de Yahvé por cuanto no es un llamado a fundar un reino de libertad y justicia. Es más bien una denuncia del proyecto de la élite y el anuncio de una salvación que está fuera de las manos del pueblo. Se anuncia la libertad de los cautivos, buenas nuevas a los pobres, y la venganza de Dios (Isa. 61:1-2). Todo sucederá cuando Dios intervenga para destruir a los opresores del pueblo. Mientras tanto, hay que guardar la fidelidad y no perder la esperanza (Isa. 56:1-8).

Con la consolidación del poder en manos de los sacerdotes la religión popular fue expresándose cada vez más en el lenguaje dramático y clandestino del apocalipticismo (11). La situación de las mayorías populares era nuevamente de opresión dentro de una formación social subasiática. A diferencia del período preexílico no había una corte real para extraer el excedente de la producción agrícola, pero el templo y su amplio personal hacían lo mismo. Además, las autoridades imperiales, persas y luego helenísticas, usaban el Templo como intermediario para la explotación. Llegaron los días en que el sumo sacerdocio se otorgaba por las autoridades helenísticas al mayor postor. Se llegó a asesinar a rivales para el puesto. Y la clase sacerdotal reclamaba el monopolio sobre las tradiciones "auténticas" de Yahvé el Dios del éxodo. En esta situación de severa represión ideológica, política y económica, el Pueblo de Yahvé se tuvo que expresar en la clandestinidad de los símbolos de la literatura apocalíptica.

Jesús, Hijo de Yahvé y Vocero de Su Reino para los Pobres

Los evangelios, los relatos de la vida, asesinato y resurrección de Jesús, juegan para la teología y la literatura del Nuevo Testamento el mismo papel germinador que el relato del éxodo de la servidumbre egipcia en el Antiguo Testamento. El pequeño movimiento mesiánico de galileos humildes que respondieron al llamado de Jesús juega el papel de sujeto histórico originario que juega en Israel el levantamiento campesino de los siglos XIII y XII a. C. Hay una continuidad con el Antiguo Testamento por cuanto Jesús es proclamado el Hijo de Dios, entendiendo la expresión como el Hijo de Yahvé, el Dios de la liberación de los esclavos. El, como Yahvé, libera a los oprimidos en el relato evangélico, a los oprimidos por los demonios, en particular, pero también los que sufren otras opresiones.

Sin embargo, hay una diferencia importante entre el papel del levantamiento campesino como experiencia originaria de Israel y la vida y martirio de Jesús como experiencia originaria de la ilgesia cristiana. En este caso, el movimiento mesiánico galileo es cortado y eliminado casi en su totalidad, y el relato evangélico se transfiere al mundo internacional del imperio romano. Este cambio dramático de sujeto histórico del relato evangélico significó una ruptura más importante que cualquiera en la historia de Israel y quiebra la analogía que arriba señalamos.

Para la lectura del texto evangélico tenemos hoy un gran instrumento en la obra de Fernando Belo sobre el Evangelio de Marcos (12). Jesús anunció el Reino de Dios a los pobres. Sanaba a los enfermos. Liberaba a los oprimidos por demonios. Alimentaba a los hambrientos. Llamaba a galileos humildes que abandonaran sus lugares dentro de una sociedad herida de muerte y le siguieran en la formación de una nueva sociedad donde todos serían hermanos y hermanas, donde no habría señores ni tampoco doctores de la ley bíblica. Es interesante observar que en el relato los enemigos principales del anuncio del Reino son en Galilea los fariseos y en Jerusalén los sacerdotes. Los fariseos y escribas eran las autoridades en cuestiones de Biblia. Jugaban un rol de control ideológico de la población. Eran gente del pueblo pero sin conciencia de pueblo. Jesús invita al pueblo de Galilea a rechazar su tutela religiosa: "El sábado fue hecho por el hombre, y no el hombre por el sábado" (Marc. 2:27). "Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla? " (Marc. 3:4). "Abrid los ojos y guardaos de la levadura de los fariseos y de la levadura de Herodes" (Marc. 8:15).

El pueblo estaba bastante controlado ideológicamente por los fariseos y fueron proporcionalmente muy pocos los que siguieron de lleno a Jesús. Jesús tuvo que adoptar ciertas tácticas de clandestinidad para seguir su misión en un ambiente de aceptación muy ambigua de parte

de las mayorías a quienes anunciaba el evangelio. Según el relato, la estrategia fracasó con la traición en el centro de la dominación del pueblo, Jerusalén, de uno de sus más íntimos seguidores. Y Jesús fue entregado por los sacerdotes a las autoridades imperiales como un sedicioso que pretendía ser el rey mesiánico anunciado por algunos de los profetas.

Es importante reconocer que en el relato germinador del Nuevo Testamento se supera la pasividad de la religión popular de la literatura apocalíptica para otra vez llamar al pueblo a ser agente de su propio proyecto histórico, que es también el de Dios. Jesús hace obras mesiánicas e invita a los suyos a hacer lo mismo. Jesús organiza una pequeña sociedad donde no se aplican las reglas de estratificación de la gran sociedad. Jesús se lanza contra el templo como símbolo de la comercialización de la fe en el Dios del éxodo cuando debía ser una casa de oración para los pueblos del mundo.

Los evangelios muestran una conciencia de pueblo que se acerca a lo que hoy llamaríamos conciencia de clase. El Reino es para los pobres, y Jesús observa que es más fácil pasar un camello por el ojo de una aguja que meter un rico en el Reino de Dios. El mendigo Lázaro de una parábola entra en el Reino mientras el rico de cuyas migajas sobrevivía no puede entrar. Y fueron efectivamente los poderosos quienes se juntaron para eliminar a Jesús, manipulando a una multitud de las clases populares para que también pidieran la ejecución de Jesús. El evangelio queda inconcluso con la resurrección de Jesús por el Dios de los vivos y la promesa de que irá con los suyos dondequiera que fueren.

La Formación de una Iglesia Cristiana Fuera de Israel

Con la ejecución de Jesús las autoridades lograron también cortar el vínculo de su movimiento con las mayorías populares de Galilea. El movimiento sobrevivió en Judea, pero fue liquidado durante la guerra entre judíos y romanos de los años 66 a 70. La palabra del Reino de Dios pasó a las clases populares de las ciudades del Imperio Romano. El evangelio predicado por Pablo y otros misioneros cristianos fue recibido por las mayorías populares que se componían allí de esclavos, personas pobres, ex-esclavos, pequeños artesanos y comerciantes. Contrario a la situación palestina, no tenían una coherencia social que había sido muy fuerte en las aldeas de Palestina. En la sociedad esclavista el pueblo era una masa heterogénea capturada en guerras en las periferias del Imperio. Ni siquiera hablaban a veces un mismo idioma. No tenían tradiciones comunes. Estaban divididos entre sí y desorganizados.

En este elemento se comenzó a formar la iglesia, "donde no hay

griego y judío, circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo y en todos" (Col. 3:11). Era un impresionante proyecto el de constituir un sujeto histórico para el Reino de Dios allí donde no había más que desesperación, desorganización y desesperanza. Según el texto de I Corintios 1 que citamos al comienzo de esta presentación, el ser de carácter humilde y pobre era motivo de orgullo y solidaridad en la Iglesia. Así la Iglesia expresaba la misma naturaleza del Hijo de Dios: "Conocéis bien la gracia de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os enriqueciérais con su pobreza" (II Cor. 8:9). La Iglesia aspiraba a unir en el nombre de Jesús el Cristo a los pobres de todas las naciones de la tierra en una misma esperanza de la venida del Reino de Justicia y de Paz.

El gran peligro de este proyecto era la tentación de espiritualizar tanto la pobreza de los fieles como la esperanza del Reino venidero. El mismo Pablo, máximo misionero de la iglesia primitiva, no estuvo exento de esta tentación. Así lo demuestra su forma de tratar el caso de Onésimo, esclavo fugado de un "hermano" cristiano. Pablo lo devolvió a su amo —con la recomendación de que lo tratara como un hermano, pero no, según parece, que lo libertara. Análogo es su trato de la mujer, a quien admite como hermana, pero de quien exige silencio en la congregación y obediencia en el hogar.

Conclusión

Creo que ha quedado claro que en la Biblia el Pueblo de Dios está compuesto por las mayorías populares. En los textos germinales de la Biblia, el éxodo y el evangelio de Jesús el Hijo de Dios, este pueblo se vuelve agente de su historia y esperanza de una sociedad egalitaria y justa. Tenemos en la Biblia desvirtuaciones de estos proyectos: 1.- La ideología real era un progresismo donde se instaba a los gobernantes a gobernar en bien de los humildes. 2.- Ya en Pablo encontramos una fuerte tendencia a espiritualizar tanto la pobreza como la esperanza cristiana. Así se desdibuja la conciencia de clase,de Pueblo de Dios, del relato evangélico.

Una lectura seria, reverente y crítica de la Biblia nos ayudará a oír la Palabra del Dios Vivo que hoy también convoca a Su Pueblo a seguirle como en aquellos tiempos en la historia bíblica.

NOTAS

(1) Ver Jorge V. Pixley, *Pluralismo de tradiciones en la Religión bíblica* (Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1971).

(2) En castellano, Gerhard von Rad, "El problema morfogenético del hexateuco", en *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1975), págs. 11-80.

(3) Un buen repaso del estado de la cuestión en K.W.G. Lambert, "A New Look at the Babylonian Background of Genesis", *Journal of Theological Studies,* XVI (1965), 287-300.

(4) La historia deuteronomística abarca los libros de Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel y Reyes. Ver Martin Noth, *Uberlieferugsgeschichtliche Studien* (Tübingen, 1957), y las secciones pertinentes de las obras generales de introducción al Antiguo Testamento.

(5) Albrecht Alt, "Die Landnahme der Israeliten in Palästina", en sus *Kleine Schriften,* tomo I (München, 1959), págs. 89-125, y Martin Noth, *Historia de Israel* (Barcelona: Garriga, 1966).

(6) Algunos análisis críticos: Georg Fohrer, "Altes Testament—'Amphyktionie' und Bund? ", en sus *Studien zur alttestamentliche Theologie und Geschichte (1949-1966)* (Berlin, 1969), págs. 84-119, y Manfred Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine* (Londres, 1971).

(7) Ver George E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition* (Baltimore; Johns Hopkins Univ. Press, 1973), y Jorge V. Pixley, "El Reino de Dios, ¿Buenas nuevas para los pobres? " Cuadernos de Teología, IV/2 (1976), 77-103.

(8) Ver de Albrecht Alt, "Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina", *Kleine Schriften,* II (München, 1959), págs. 1-65, y "Jerusalems Aufstieg", *Kleine Schriften,* III págs. 243-57.

(9) Sobre el horizonte utópico de las ideologías de dominio, ver Gonzalo Puente Ojea, Ideología e historia (Madrid, Siglo XXI, 1974), págs. 63 ss.

(10) Estos textos han sido objeto de un estudio cuidadoso por un profesor de la Universidad de Harvard, Paul D. Hanson. *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress Press, 1975).

(11) Ver Jorge V. Pixley, "Lo apocalíptico en el Antiguo Testamento", *Revista Bíblica* (Buenos Aires), XXXVIII (1976), 297-309.

(12) *Lectura materialista del evangelio de Marcos* (Estrella: Verbo Divino, 1975).

DERECHO DEL POBRE
DERECHO DE DIOS

Hugo Echegaray S.J.

I. REFLEXION BIBLICO-TEOLOGICA

"Quien oprime al débil, ultraja a su Hacedor; mas el que se apiada del pobre. le da gloria" (Prov. 14, 31 cf. Prov. 17,5)

Una de las más antiguas colecciones de la sabiduría popular, recogida en la Biblia como palabra reveladora de Dios, contiene este proverbio de cuño profético. El sello de la profecía es en él reconocible por la identidad que establece entre la ofensa hecha al pobre y la ofensa hecha a Dios mismo. El pueblo atesora como patrimonio irrenunciable de su fe esta convicción, desconcertante por su profundidad, de que el criterio del auténtico comportamiento hacia Dios es nuestro comportamiento hacia el pobre. Acoger al pobre es acoger a Dios. Rechazar y oprimir al pobre equivale a quebrar la alianza con Dios. "No despojes al débil, porque es débil, y no aplastes al desdichado en la puerta (lugar a la salida de la ciudad en que se administraba justicia), porque Yahvé defenderá su causa y despojará de la vida a los despojadores" (Prov. 22, 22-33).

Fundamento de esta convicción del pueblo es, sin duda, el sentido original de su fe. Dios es liberador y redentor, por lo tanto, garante de aquellos a quienes el mundo no reconoce o respeta sus derechos: "No desplaces el lindero antiguo, no entres en el campo de los huérfanos, porque su vengador es poderoso, y defendería su pleito contra ti" (Prov. 23, 10-11). Aquí Dios reviste la figura del goel o "vengador de sangre" (Núm. 35, 19), cuya función es proteger al más débil y asegurar el respeto de sus derechos. La trascendencia de Dios, se ha dicho ya tantas veces, se dignifica a través de la exigencia de justicia. Lo que para algunos hay de escandaloso en ello, son las consecuencias concretas que derivan de dicho enunciado de fe. Dios aparece desprovisto de imparcialidad frente a la historia. Porque Dios es soberanamente justo, Dios es

parcial. Para mostrar su justicia, se parcializa en favor de los pobres que este mundo pretende ignorar. Por eso sus exigencias sobre la sociedad, su intervención en la historia, implican para ellos la salvación y para sus opresores la condenación. Pero al que hace la justicia, Dios le da vida. sabiduría, fuerza (Prov. 28, 5. 16.20.27; 29,7.14; 21,13.15.21; 17,15).

El retrato del rey ideal en Israel es el de aquel que justamente puede llamarse mesías de Dios porque su norma de gobierno consiste en dar satisfacción a las necesidades de los más pobres. La fuerza que para gobernar recibe el mesías de Dios mismo es consecuencia directa de su fe; su discernimiento político en favor del pobre es inteligencia profunda del sentido de la alianza; inteligente es el que escucha la palabra de Dios y la pone en práctica. La legitimidad de la autoridad supone también esa "parcialidad" implicada en la atención preferencial prestada a los más pobres del pueblo. La justicia que se les haga será el rasgo político por excelencia; define la ciudad fiel frente a la desleal; no consiste en la aplicación mecánica de determinadas normas legales, sino en la total disposición del gobernante a hacer suya la causa del pobre. (ver Is. 11, 1-9; 9, 1-6; 1, 21-23). La fe implica aquí un comportamiento político preciso. Inútil añadir que esta actitud condena el abuso de poder, la impunidad y el despotismo (Am. 5, 7-11; 16, 7.11-12.13-15; 2, 6-7).

II

Este sentido de fe del pueblo ha podido inspirar en la Biblia toda una corriente espiritual caracterizada por una peculiar manera de poner su confianza en Dios, que en la tradición de la Iglesia ha podido parecer, en ciertas circunstancias, inusual o chocante. Hoy redescubrimos su hondo arraigo en el proceso de la revelación. Nos encontramos mejor situados para captar el sentido profundo de Dios que esa espiritualidad del pueblo ha mantenido vivo a través de generaciones.

Nos referimos a lo que podría llamarse la oración de queja, el clamor de los pobres que sube hasta Yahvé como verdadero incienso y que muchas veces no alcanza resonancia en el culto formal que el sacerdocio le tributa. Es conocida la afirmación tantas veces citada del éxodo: "Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces" (Ex. 3,7 y también Ex. 3,9). La palabra de protesta, el grito de dolor, de rabia o de impotencia tienen para Dios el valor de una verdadera oración. Dios vive atento al clamor del pobre maltratado. Más aún, Dios acoge como un testimonio de fe su "potencial" de rebeldía, la ira o indignación que en ellos suscita la injusticia sufrida.

Es el caso bien conocido de Job, cuyo reclamo se convierte incluso en cuestionamiento del Dios liberador, en imprecación (como se lo hacen notar sus amigos aparentemente más piadosos que él), en reproche y protesta de inocencia. El tono patético de su oración no se diluye en un desborde sentimentalista, sino que se estructura en petitorio y en emiclara: Job intenta abrir un proceso contra Dios porque no muestra en la actualidad suficientemente su justicia.

¿Por qué el Poderoso no tiene tiempo en reserva, y por qué
sus fieles no contemplan sus días?
Los malvados remueven los mojones, se hace pastar los
rebaños robados. Se llevan el asno de los huérfanos,
toman en prenda el buey de la viuda. Los indigentes
tienen que apartarse del camino, a una tienen que ocultarse
los pobres del país. Cual los onagros del desierto
parten al trabajo desde el alba buscando qué comer y es
la estepa la que debe alimentar a sus crías.

Se le roba al huérfano su campo, se toma en
prenda la túnica del pobre.
En el campo del otro exprimen el aceite, y ellos,
que pisan los lagares, tienen sed.

En la ciudad las gentes
se lamentan, el herido grita fuertemente y Dios sigue
sordo a estas infamias.

El asesino se levanta con el alba para matar al
pobre y al menesteroso, y por la noche obra
como el ladrón.
Si no es así, ¿quién me desmentirá, quién
reducirá a nada mi palabra?

24, 1-4.9.14.25

Una vez hecho el inventario de lo que sucede en torno suyo, Job se convierte en un orante cuya oración no deja de tener un carácter profundamente turbador.

Hoy todavía mi queja es rebelión, cuando su mano
pesa sobre mi gemido. Ah, si pudiera
encontrarlo, llegaría hasta su trono. Expondría
mi causa ante él, tendría la boca llena de
argumentos. Sabría con qué discursos él me respondería,
y comprendería lo que tiene que decirme. Precisaría
de violencia para refutarme? No, al menos

él me prestaría atención. Reconocería
en su adversario a un hombre recto y
yo escaparía victorioso a mi juez.

23, 2-7

La inocencia de Job es la inocencia de los despojados con quienes él comparte un mismo destino. Job no es sino el caso ejemplar e ilustrativo que apela al Dios redentor de los proverbios, al goel, defensor de la sangre vertida, contra el Dios que sanciona mecánicamente la injusticia del mundo y a quien representan los amigos de Job para su falta de fe:

Mi rostro ha enrojecido por el llanto,
la sombra de la muerte está sobre mis párpados; y
eso que no había en mis manos violencia, y que era
pura mi oración.

Tierra, no cubras tú mi sangre, que no
quede en secreto mi clamor. Desde ahora,
tengo en los cielos un testigo, allá en lo
alto tengo mi goel. Cerca de Dios mi
grito es abogado, es ante él que lloran mis ojos.

16, 16-20

La respuesta de Dios que se ha hecho esperar con ansiedad a lo largo de todo el libro de Job, no es menos sorprendente: "Mi ira se ha encendido contra ti y contra tus dos amigos —dice Dios a Elifaz que recomendaba sumisión y prudencia —porque no han hablado con verdad de mí, como mi siervo Job" (Job 42,7). La fe de Job en su intransigencia y desmesura es más correcta que la fe de sus amigos en su estrechez y conformismo. Protestando por la injusticia que se comete contra él, Job es un testigo mucho más veraz de la fe en Yahvé que todo los que se "acostumbran" a la injusticia hasta convertirla en un hecho necesario al interior del sistema humano. Ese es el caso de los amigos de Job, y de los falsos amigos de Dios.

Que esta expresión de piedad sea central en el culto de Yahvé, lo muestran numerosos salmos. Allí también los orantes presentan a Dios sus diversas tribulaciones pidiendo ayuda, denuncian a quienes las han causado y también exigen una intervención que venga a establecer justicia: " ¡Levántate, oh juez de la tierra, da su merecido a los soberbios! " clama el salmo 94 recordando al Dios "que no dejará su pueblo". El salmo 102 se expresa en términos de una emoción apenas contenida: "Yahvé, escucha mi oración, llegue hasta tí mi grito . . ." El salmo ensalza la soledad y la persecución personal con la situación colectiva de

abandono: "Tu te alzarás compadecido de Sión, pues ya es tiempo de apiadarte de ella, ha llegado la hora; que están tus siervos encariñados de sus piedras y se compadecen de sus ruinas". Para terminar en una reafirmación de esperanza: "Se escribirá esto para la edad futura, y un pueblo renovado a Dios alabará; que Yahvé se ha inclinado desde su altura santa, desde los cielos ha mirado a la tierra, para oir el suspiro del cautivo, para librar a los hijos de la muerte". (cf. también sal. 41, 56, 58, 62, 103, 107, 109, 137, 140, etc.).

III

Todos estos ejemplos coinciden en un punto común: la confianza de los pobres para dirigirse a Yahvé, para exponer su causa, reclamar una intervención salvadora, así como el castigo del opresor de quien son víctimas. Una cierta espiritualidad ha hecho que se trate de atenuar la vigorosa belicosidad de estos salmos, considerándola como un aspecto superado en la economía de la nueva alianza. Sin embargo, corresponden a la cólera encendida de Cristo contra la indolencia, la hipocrecía y las injusticias de su tiempo. Lo que tienen de inusitado todos estos textos es su convergencia en cuanto a una sola cuestión: la conciencia de una especie de derecho —escandaloso para los bien pensantes— del pobre a ser amado por Dios. La fe bíblica se afirma sobre esta conciencia de la aparente no imparcialidad de Dios. Del mismo modo escandalizó Jesús al retomar el anuncio de esta predilección como reveladora de la seriedad del amor del Padre: "Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes, y se las has revelado a pequeños" (Mt. 11, 25).

Que Dios nos revela su amor universal a través de esta clara predilección particularizada en los pobres,no debe sorprendernos. Dios ama a todos los hombres, hace llover sobre buenos y malos, dice Jesucristo. Y también nos pide amor. Pero Dios pide amar no de cualquier manera sino incorporándonos a la construcción de su Reino. Este Reino ofrecido a los que se encuentran abajo en la pirámide social, marginados por el sistema, expoliados y despreciados por los poderosos. El Reino de Dios se cumple como respuesta positiva dada a las esperanzas de un pueblo cuyos derechos más fundamentales han sido suprimidos. Este Reino es universal por tener en el pobre y sus derechos, su único patrón de medida. Tanto como existan pobres, es decir hombres a quien se niega su plena condición humana, no-hombres, no-personas, la unidad de la sociedad y la pregonada igualdad entre los hombres, serán más que nada una tarea y un combate, algo por conquistar. El pobre nos obliga a superar las estrecheces de un sistema, a romper con su apariencia de orden, a responder a las necesidades reales que muchas veces el sistema

pretende ignorar y acallar por la fuerza. La existencia del explotado es signo de una universalidad no realizada. Por eso, es la meta del amor del Padre así como el criterio de autenticidad de nuestra propia respuesta de amor. El pobre lo concretiza y universaliza. El pobre es testigo por su sola existencia que la humanidad se haya pobre en medio de nosotros.

Por eso la defensa de los derechos del pobre es algo permanente y no sólo ocasional. Al recordarnos esto, el pobre además, nos invita a hacer nuestro ese sentido profundo de fe en el Padre, que se revela tal en la justicia que consiste en promover el derecho del extranjero, del huérfano y la viuda. Los derechos continuamente no atendidos del pobre son los que van marcando el lugar de la acción histórica y del encuentro con el Padre. El Señor nos traza el camino de la defensa radical de estos derechos: las necesidades de los más pequeños entre los hermanos cuya carencia de alimento suficiente, de seguridad y de trabajo constituye un insulto contra el amor universal que el Padre nos ofrece.

II. REFLEXION SOCIAL

¿CUALES DERECHOS HUMANOS?

En estas líneas queremos abordar un problema que nos ocupa intensamente en los últimos tiempos: la forma en que la defensa de los derechos humanos debe ser entendida y debe plantearse prácticamente como defensa de los derechos de los pobres, como defensa de esas mayorías a quienes le son negadas permanentemente las condiciones elementales para la vida humana.
Tratamos ahora sólo un aspecto del problema.

Nos podríamos preguntar quién está en contra de los derechos humanos si todos parecen defenderlos? . . . El Presidente de la principal potencia capitalista mundial trata de convertirse en el adalid de esa defensa; en buena medida condicionados por ello, la mayor parte de los gobiernos y grupos políticos representantes o asociados de los grandes capitalistas, hacen hoy en América Latina y en el Perú, de la defensa de los derechos humanos un punto de prestigio y recurso para obtener préstamos financieros y apoyos políticos. Ello revela que es posible plantear una defensa de los derechos humanos —sobre todo en el plano verbal y propagandístico— que se refiera sólo a los casos más extremos de represión violenta: esa defensa no es contradictoria, por tanto, con los

intereses básicos de los sectores y grupos que imponen y aprovechan la organización económica y política vigente en nuestros países, cuyo carácter inhumano y represivo globalmente, tiene que seguir siendo señalado y combatido.

El deslinde de perspectivas en esta materia tiene otra razón más. Las declaraciones y el comportamiento de sectores dominantes tratan aún de asociar el cristianismo a una combinación de filosofía idealista con práctica paternalista, conforme al actual orden social. Los cristianos que viven las dimensiones concretas y globales de la fe en Cristo han roto por supuesto con esa identificación entre el cristianismo y paternalismo burgués con tintes de idealismo, pero la vieja imagen socialcristiana trata de ser revivida ligada a esa perspectiva superficial e inconsecuente de defensa de los derechos humanos.

Por todo esto, la necesidad de precisar muy bien la perspectiva popular y de clase que buscamos deslindar. No podemos endosar una preocupación por los Derechos Humanos que resulte desvinculada de la práctica sobre las condiciones materiales que mantienen las bases de la inhumanidad, más allá de las puras buenas intenciones o del pragmatismo clínico.

Para las clases populares latinoamericanas y peruanas es claro que su lucha contra el capitalismo es la única forma eficaz que va a la raíz de las causas sociales de la inhumanidad. Esa lucha encierra la lucha por los derechos humanos. No tenemos por qué "retroceder" a la afirmación de libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución Francesa y del liberalismo. Continuando con la experiencia histórica universal del proletariado y de las clases populares, sabemos que un régimen de propiedad privada da a los empresarios la apropiación objetiva del trabajo ajeno, desarrolla la explotación y la desigualdad y es la causa de la división de la sociedad en clases. La burguesía no puede practicar la defensa de los derechos humanos sin negarse como clase, sin autodestruírse, porque para las mayorías, las causas de la violación permanente de sus derechos radica en el mismo sistema que asegura a la burguesía su existencia y su dominio. La lucha por los derechos humanos es una lucha, pues, contra este sistema capitalista y en las actuales circunstancias internacionales y nacionales, queda redefinida en una perspectiva de clase. Estos son los propios puntos de partida con los que debemos abordar este tema.

Ellos deben ser sin embargo aplicados a la presente situación en la que el debate sobre derechos humanos se ha ampliado tanto. Y debemos tratar de conocer y comprender los términos de ese debate para participar activamente en él, desde dentro mismo del movimiento popular, desde las comunidades cristianas de base, en defensa de los derechos

concretos que nos son negados cotidianamente.

Es conocida la estrecha vinculación histórica entre el desarrollo del capitalismo originario, el ascenso de la burguesía y el auge de la filosofía liberal. Es conocido también, aunque menos divulgado, el proceso por el cual la burguesía europea va distanciándose de los postulados políticos más radicales acerca de la libertad y la igualdad, en la medida que ya no está en juego el derrocamiento de la aristocracia y las relaciones feudales, sino más bien la reivindicación que el naciente proletariado hizo de las libertades políticas para poder luchar por condiciones económicas y de trabajo menos inhumanas. La burguesía abandona la democracia cuando ello le resulta un riesgo político. Ese no es un fenómeno latinoamericano y contemporáneo solamente, ocurrió ya en Francia por ejemplo en 1852.

Las banderas de los derechos humanos, del respeto idéntico a todas las personas encierran un profundo contenido crítico que se vuelve contra el orden social burgués muy rápidamente. No olvidemos cómo la conquista de la jornada de 8 horas y el propio sufragio universal sólo fueron arrancados por el pueblo europeo después de décadas, y en algunos casos, como el derecho a la huelga, luego de más de un siglo de luchas. ¿Tiene derecho el llamado "mundo occidental" y su clase dominante de presentarse como defensora de la libertad y la democracia? Luego el auge económico de los países desarrollados ocultó desgraciadamente a sus pueblos la violencia de la explotación imperialista y colonial fuera de sus fronteras; se pudo ceder a las presiones de la clase obrera, legalizar los partidos socialistas y mejorar sus condiciones de vida, sin afectar la ganancia de una burguesía que había extendido sus negocios a nivel mundial. Pero la forma en que hoy la social democracia europea, los sindicatos, los intelectuales y muchos sectores de la opinión pública de los países ricos, se muestran sensibles a lo que ocurre en el "Tercer Mundo", evidencia cómo se redescubre la responsabilidad colectiva que todos tenemos como humanidad, frente a un sistema económico y político internacional común que hace a los unos cada vez más ricos y a los otros cada vez más pobres.

Hoy esta sensibilidad internacional se expresa en buena parte bajo la etiqueta "derechos humanos". La Carta Universal de los Derechos Humanos que la Organización de las Naciones Unidas aprobó en 1948, se ha vuelto una referencia constantemente utilizada para denunciar los casos de represión más saltantes en todo el mundo. Esa Carta tiene una orientación que va más allá del liberalismo, pues plantea los derechos económicos y sociales de las personas al mismo nivel que sus derechos políticos, así como la responsabilidad de los Estados de asegurar al conjunto de sus ciudadanos, sin excepción, las condiciones materiales para una existencia segura y digna. Esa Carta debe ser conocida y discu-

tida a nivel masivo: es un instrumento importante de lucha ideológica. Es igualmente útil divulgar el pronunciamiento de un grupo de personalidades que el 31 de julio, publicó en la "Prensa" una Declaración tratando de aplicar el contenido de esa Carta a la actual situación peruana. Podremos ir manejando así más en concreto la forma en que los Derechos Humanos se vuelven un arma de doble filo, mucho peor, un boomerang contra la burguesía. Esa Carta sanciona los derechos básicos muy lejos todavía de ser garantizados entre nosotros: el derecho a la vida no reside solamente en poseerla, sino en mantenerla, en niveles humanos precisamente; el derecho al trabajo, a la libre elección de un trabajo y a la protección contra el desempleo; el derecho a una remuneración que le asegure al trabajador y a su familia una existencia conforme a la dignidad humana; el derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para defensa de sus intereses; el derecho al descanso; a un nivel de vida adecuado y a servicios sociales, son derechos que aparecen en la Declaración Universal de los Derechos Humanos en los artículos III, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, y que parecen ser olvidados por los defensores de la propiedad privada. La libertad y la igualdad se hacen posibles sólo con la garantía de los derechos que acabamos de señalar y que deben adquirir prioridad y concreción.

LA UNIDAD Y EL CONFLICTO DENTRO DE LA IGLESIA

Jon Sobrino

Unidad y división, reconciliación y conflicto son realidades humanas que recorren la historia de los hombres y también la historia de la Iglesia. Son realidades que expresan diversos valores, el deber ser y el no deber ser de la Iglesia. Pero son en primer lugar realidades históricas que no se pueden negar. Lo que pretendemos en este artículo es analizar teológicamente tanto lo que es la unidad de la Iglesia como su conflicto y ver la relación entre ambos. Si hacemos hincapié en lo que de conflicto y división existe en la Iglesia, es para desideologizar la comprensión teológica de la unidad y para ayudar a mostrar en qué debe consistir ésta y cuáles son sus condiciones cristianas de posibilidad.

El conflicto dentro de la Iglesia es un hecho, y es un hecho nuevo que aflora novedosamente desde el Vaticano II. Es frecuente escuchar las voces que provienen de las altas esferas vaticanas denunciando la protesta, como hecho generalizado en nuestros días. En América Latina raro es el país o la diócesis en la que no surja un conflicto entre la jerarquía y la base de cristianos, entre los mismos fieles, y —lo que es aún más notable— entre los mismos obispos. Por grande que sea el intento de dar la sensación de unidad, las divisiones y los conflictos, tanto en los diversos países como a nivel de todo el continente, es una evidencia que se impone por sí misma.

El hecho por lo tanto no se puede negar. Más interesante e importante es analizar en qué consiste su novedad, sus raíces y su sentido. Esto es lo que pretendemos analizar en este trabajo, deteniéndonos en lo que el conflicto tiene de estructural y de eclesial. Al concentrarnos en la *estructura* de la Iglesia, queremos superar el análisis meramente personal y psicologizante de las causas de los conflictos. Es evidente que el pecado personal, la voluntad de poder de personas y grupos a imponer sus ideas es una de las causas de los conflictos. Según un adagio antiguo, "ubi peccatum, ibi multitudo", donde hay pecado allí hay desunión. Pero la más importante es analizar qué formas concretas toma esa pecaminosidad, inherente a toda persona y grupo social, en la es-

tructura eclesial. Nos concentramos también en el aspecto *eclesial* de esa estructura llamada Iglesia. Eso quiere decir, que no nos vamos a fijar tanto en la conflictividad inherente a cualquier institución —lo cual vale también para la Iglesia—, sino en lo que el mismo "ser Iglesia" aporta al conflicto. Y con ello también al planteamiento correcto de lo que deberá ser la unidad de la Iglesia y el modo de lograrla.

I. EL HECHO DEL CONFLICTO ECLESIAL EN NUESTROS DIAS

En la historia reciente de la Iglesia hasta antes del Vaticano II, ésta ha dado la sensación de unidad dentro de sí misma. Existían grandes tensiones entre los diversos grupos de cristianos, sobre todo entre católicos y protestantes; pero la Iglesia católica se concebía a sí misma por su esencia, y así intentaba aparecer históricamente, como la iglesia "una". En esa unidad veía una de sus notas constitutivas, y de ahí que la "unidad" fuese ideologizada no sólo como el ideal escatológico al que debería tender la comunidad eclesial, sino como una realidad histórica, que de esa manera mostraría, además, a la Iglesia católica como la verdadera Iglesia de Cristo. No ya el conflicto público, hiriente y contestatario, sino que la mera división de opiniones aparecía como un peligro, un no deber ser; y de ahí también que disciplinariamente se impusiese una misma liturgia, una misma teología y aun filosofía, una misma ética. La Iglesia católica daba la impresión de unidad monolítica, aun cuando examinada más a fondo esa unidad no pasara muchas veces de la uniformidad.

Sin embargo, la misma estructura jerárquica de la Iglesia, tal como se concebía y se desarrollaba prácticamente antes del Vaticano II, suponía una conflictividad latente. La distinción entre jerarquía y fieles, entre superiores y súbditos, entendida eficazmente desde una eclesiología monárquica, que arrancaba de la teología posttridentina de controversia, suponía una situación de equilibrio inestable. En teoría y práctica, a la jerarquía le estaba reservado el poder doctrinal, ejecutivo y judicial; los fieles formaban ciertamente parte de la Iglesia, pero de modo pasivo.

En este momento es irrelevante si la concepción jerárquica de la Iglesia, si el paso de eclesiología a jerarcología, estaba bien fundamentado en la Escritura y en la tradición anterior. Lo importante es constatar que la Iglesia estaba estructurada en forma de grupos, no sólo en cuanto éstos tuviesen legítimamente diversas funciones en la Iglesia, sino en grupos que sociológica y eclesiásticamente eran distintos y a veces antagónicos. Existía por lo tanto una situación de conflictividad latente,

que a veces se traducía en situación de conflictos actuales. Pero éstos procuraban ser suprimidos con medidas administrativas y condenados idelológicamente en nombre de la unidad de la Iglesia como algo absoluto.

Ante esta situación de uniformidad, históricamente impuesta y justificada en nombre de la uniformidad, los primeros intentos por superarla y por concebir a la Iglesia, a lo sumo como una unidad compleja y no meramente uniforme, se hicieron en nombre del "pluralismo" (1). El presupuesto de sus defensores es que ni la ideología ni la cultura son eternas, como se demostraba en base a la filosofía y a la misma historia de la Iglesia, sino históricas y cambiantes, y de ahí que se exigiese el pluralismo, sobre todo en la teología y la liturgia. También aparecieron intentos más tímidos de exigir el pluralismo en la forma de vida sacerdotal, por ejemplo en el movimiento de los sacerdotes obreros o incluso en la petición, ya en tiempo de Pío XII, de separar el sacerdocio ministerial y el celibato.

Estos intentos tuvieron mayor o menor fortuna, pero de alguna forma el pluralismo fue sancionado por el Vaticano II, o por lo menos por la teología que se desarrolló a su alrededor. Para nosotros lo importante es notar que el pluralismo, como modelo teórico de reconciliar unidad y multiformidad, no era por esencia conflictivo, aun cuando la defensa del pluralismo fue de hecho conflictivo. Ese modelo pedía la diversidad de formas en teología y liturgia, sobre todo, pero manteniendo la unidad genérica, de la cual las diversas teologías y liturgias fuesen aplicaciones. El presupuesto era la unidad y lo problemático aparecía en las diversas expresiones de la unidad originante. Presuponía por lo tanto la convivencia pacífica de diversas maneras de ser Iglesia. Pero en el plurarlismo estaba ausente la concepción de la unidad a partir de la misión, es decir, a partir de lo por hacer, tanto en el sentido futuro como práxico. Y estaba ausente sobre todo la parcialidad de esa misión. La dirección hacia el pobre y el oprimido, si es que se consideraba, era una más de las exigencias, pero no la que concretaba todo el hacer eclesial. Y al faltar esa parcialidad constitutiva se ignoraba la constitución del mundo y de la Iglesia de forma antagónica entre oprimidos y opresores, lo cual es la más profunda causa del conflicto y la óptica también de considerar la unidad de la Iglesia.

En nuestros días, y sobre todo en América Latina, el problema se presenta de manera distinta. No se niega que exista el problema arriba descrito, que proviene de una determinada comprensión de lo que es la Iglesia jerárquica; pero se afirma que no es lo más típico ni lo que explica la situación actual de conflicto y de la unidad. Dos son las características que diferencian nuestra situación de la anterior. *En primer lugar,* descriptivamente, es un hecho bastante novedoso en la Iglesia de la

historia contemporánea que la primera línea que divide o aglutina al cuerpo eclesial no es la línea de la autoridad, y correlativamente de la obediencia, sino la línea de comprensión y praxis de la fe. Lo que hoy existen son corrientes distintas que atraviesan a la jerarquía y a la base de los fieles. No se puede hablar hoy de *una* jerarquía, de *un* clero, de *los* seglares. Las diversas corrientes aglutinan y arremolinan en torno a sí a obispos, sacerdotes, religiosos y seglares; relativizan el status social dentro de la institución eclesial. Pero el fenómeno arremolinador en torno a una corriente ideológica y práxica divide a las corrientes entre sí. La situación actual se caracteriza por lo tanto en primer lugar por una mayor unión eclesial, desconocida en tiempos pasados, lo cual a su vez provoca una desunión entre las diversas corrientes, y el conflicto dentro de la Iglesia.

Y en segundo lugar no es tanto la problemática *intraeclesial* la que plantea el problema de la unión o de la división, sino la misma realidad del tercer mundo, como realidad que está *fuera* de la Iglesia, la que origina los remolinos aglutinantes de cristianos y la división entre ellos. Esta realidad fuera de la misma Iglesia es la que hace que lo que antes pudiese llamarse simple división o separación o mentalidades distintas, se convierta ahora en conflicto. Este conflicto aparece como inevitable y necesario, y exigido además en nombre del evangelio, y precio para la verdadera unión.

En concreto, en los últimos años la conflictividad dentro de la Iglesia se puede simbolizar en las diversas posturas que los diversos grupos de cristianos toman con respecto a Medellín. Este funge como símbolo que une y desune. En teoría ningún cristiano sensato, y menos si es jerarca, se atreverá a descualificar a Medellín; pero en la práctica se está haciendo. En esta situación unos hablan de un "retroceso de Medellín" y otros de una "correcta interpretación de Medellín". Para unos Medellín fue el comienzo de una nueva etapa, cuyas virtualidades hay que desarrollar y concretar; según éstos Medellín está sufriendo hoy la muerte de mil cualificaciones y distingos, que hace que no quede mucho de su sustancia original, que una lectuara, aun ingenua, descubre en él. Para otros Medellín fue una sorpresa, que se aceptó en principio, pero sin saber a ciencia cierta en qué consistía la sorpresa ni las consecuencias históricas que desencadenaría. Al aparecer éstas, aparece también la marcha atrás, las cualificaciones, las "correctas" interpretaciones, en el fondo, el intento de eliminar la sorpresa, para volver al terreno más conocido de la vida y política eclesiales tradicionales, y evitar los confrontamientos con los poderosos y las persecuciones.

Esta situación no puede ser descrita correctamente como "pluralismo". En primer lugar porque no es un fenómeno, como el anterior-

mente reseñado, de reivindicación de las bases ante el uniformismo impuesto por la autoridad, sino que la situación atraviesa transversalmente la base y la jerarquía. Además el pluralismo supone en principio una variedad de opciones y corrientes, mientras que en América Latina las opciones se van reduciendo eficazmente a dos (2). Ello hace que si en el pluralismo se puede concebir una coexistencia pacífica entre varios modos de pensar, la polarización en dos corrientes, que no son sólo de pensamiento sino de praxis, en la situación actual no exista la tal convivencia pacífica, sino que existe oposición entre ambas corrientes.

Si el pluralismo fue en su origen una forma de cobrar libertad frente a la uniformidad impuesta, en la actualidad de América Latina con gran frecuencia se convierte en el alibi para no aceptar eficazmente la línea de Medellín. Es decir, el apelar al pluralismo —lo cual hoy también en América Latina tiene su sentido *dentro* de la corriente de la teología de la liberación— se convierte con gran frecuencia en arma de política eclesial para defender posturas e intereses claramente conservadores.

Que la situación eclesial tiene estructuralmente carácter de conflicto, se ha probado abundantemente en los últimos años. Numerosos puestos importantes en la dirección del CELAM y de sus diversas comisiones, han sido ocupados en virtud de la postura ideológica de los obispos. Institutos que surgieron a partir de Medellín han sido suprimidos o reubicados. Por otra parte un número considerable de obispos busca otras plataformas de reunión y comunicación que no sean sólo o principalmente las del CELAM o las Conferencias Episcopales. A nivel de grupos de base existen diversos movimientos que, al menos estructuralmente e independientemente de la intención de los individuos, buscan líneas de trabajo opuestas: existe una proliferación de movimientos que intentan volver a la interioridad de la fe cristiana, a concentrarse en la liturgia, en la ordenación de la vida privada y familiar; mientras que otros grupos buscan en directo la eficacia socio-política de su fe cristiana. Existe un considerable grupo de movimientos sacerdotales que chocan en la teoría y en la práctica con el ejercicio tradicional del ministerio sacerdotal. Existe el diverso apoyo económico —indirectamente a través del influjo sobre las organizaciones europeas y norteamericanas— a unos grupos de cristianos o a otros, según su línea de acción. Existe la competencia a nivel de ideología: hay quienes se arremolinan en torno a la teología de la liberación, en alguna de sus formas, y quienes la combaten, ofreciendo como alternativa la teología tradicional, más o menos adecentada, o una teología de la liberación aguada y nominalista, y en el fondo antiliberacionista. Existe la competencia en la misma organización de congresos de teología y de pastoral. Se invitan a diferentes teólogos según sean los organizadores. Incluso se ha vuelto a reavivar el problema de la ortodoxia de algunos teólogos, no porque estos tengan

ningún interés de revivir viejas herejías, sino como arma de descrédito contra ellos. Más recientemente se da el hecho triste de ocultos manejos en la preparación de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano a celebrarse en 1978. Y no puede calificarse sino de escandaloso conflicto las diversas y aun opuestas reacciones de diversos Obispos ante situaciones eclesiales, sobre todo de persecución, donde incluso ha habido mártires sacerdotes y catequistas.

Todas estas observaciones, y otras más que se pudieran hacer, muestran claramente que la situación actual de la Iglesia en América Latina es de conflicto y no meramente de pluralismo. Las dos corrientes que existen van tomando en su dirección global, aparte de los detalles, carácter antagónico. Y quizás lo más interesante y novedoso, es que no parece que de ahí vaya a surgir un cisma o herejía, en el sentido tradicional de la palabra, pues los cristianos de avanzada pretenden permanecer en la Iglesia. Si esto es así, el conflicto está ahí y estará por largo tiempo; y no parece que se va a solucionar apelando a la unidad genérica de la Iglesia, ni a la legitimidad del pluralismo, ni siquiera a una doctrina de los carismas; pues no se trata de dos corrientes que se comprenden como funciones complementarias dentro de la Igleisa, sino que ambas pretenden ser concepciones globalizantes de la existencia eclesial, y por lo tanto van a ser antagónicas, al menos en la práctica.

Si nos hemos detenido algo a analizar el conflicto y a caracterizarlo no como simple pluralismo, es para comprender mejor el sentido positivo de lo que debe ser la unidad deseada de la Iglesia y para desideologizarla, tanto desde la realidad de los hechos como desde la misma teología de la Iglesia. Esta es la finalidad que persiguen las siguientes reflexiones.

II. IMPORTANCIA DE LA NUEVA ECLESIOLOGIA PARA LA POSIBILIDAD DEL CONFLICTO INTRAECLESIAL

Lo que pretendemos en este apartado, es analizar cómo una nueva eclesiología ha hecho posible y real el conflicto intraeclesial. No se pretende afirmar que la eclesiología como mera *teoría* haya desencadenado los conflictos, sino que una nueva eclesiología ha desbloqueado la justificación de la unidad de la Iglesia, considerada como uniformidad, y ha hecho que la Iglesia se introduzca realmente en el mundo, que es el lugar del conflicto. Obviamente esto sólo lo podemos hacer programáticamente, sin descender a detalles, apuntando sólo a aquellos momentos del desarrollo verdaderamente significativos.

1. Como primera afirmación fundamental podemos decir que *la Iglesia no es el reino de Dios.* Cuál sea su relación positiva con ese reino es otro problema, que analizaremos más adelante. Pero ahora conviene insistir en la negación, pues es el primer paso para desbloquear una falsa eclesiología, tanto por lo que toca a los contenidos como al mismo proceso de justificación de esos contenidos.

Ese descubrimiento eclesiológico, que hoy es evidente y puede leerse en cualquier manual moderno de eclesiología, sucedió más o menos con el cambio de siglo, cuando se descubrió que el mensaje de Jesús era un mensaje escatológico. En el análisis de eso escatológico (último) al servicio del cual estaba Jesús, se descubrió que lo propiamente escatológico era el reino de Dios y no la Iglesia. Jesús no predicó ni instituyó —en el sentido convencional del término— una iglesia, sino que anunció un reino de Dios que se acercaba. Lo último y definitivo para Jesús era el reino, y no la Iglesia.

Esto no significa en absoluto que no exista una continuidad teológica e histórica entre Jesús y la Iglesia que surge después de su resurrección, y que en ese sentido no se deba hablar de una "fundación" de la Iglesia por Cristo. No es éste el lugar para desarrollar positivamente este tema. Lo importante es recordar que lo último es el reino, y que la Iglesia no tiene ese carácter absoluto que le compete sólo al reino, sino que tiene un carácter relacional. Como Jesús, su esencia y plenitud se deriva de la relación al reino.

Lo segundo que implica el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios es que éste es *crisis.* En cuanto aparición de lo último relativiza y critica cualquier realidad creada. El reino de Dios no llega como posibilidad de la existencia presente, sino siempre a través de una ruptura. Y no existe nada creado o histórico que no deba pasar por esa ruptura. Obviamente Jesús no pudo hablar de la ruptura por la que ha de pasar la Iglesia; pero de su actitud ante las estructuras, incluso salvíficas y queridas por Dios según el AT, se desprende que el reino de Dios relativiza todo: las instituciones de Israel, la alianza, la ley, incluso las mismas tradiciones sobre Dios y el reino de Dios, en cuanto tradiciones concretas. El reino de Dios, en cuanto realidad *nueva,* y el Dios de Jesús, en cuanto Dios *mayor,* relativiza todo lo creado y lo hace entrar en crisis.

De esto se deducen dos tipos de consecuencias; unas sobre la Iglesia en su totalidad y otra sobre la estructura institucional de la Iglesia. Por lo que toca a la Iglesia en su totalidad, si ella no es adecuadamente el reino de Dios, entonces en principio *puede* ser criticada; y en cuanto al reino de Dios pone en crisis cualquier realidad histórica, entonces *tiene* que ser criticada. Estas formulaciones son todavía muy genéricas, y a este nivel pueden ser aceptadas sin mayor dificultad, para

quien no quiera negarse a la evidencia de la exégesis. Estas afirmaciones tampoco explican directa y adecuadamente el conflicto actual de la Iglesia en América Latina, pero aceptarlas o no es la base para comprender la posibilidad y el sentido de tal conflicto. Es verdad que no se afirmará ya normalmente que la Iglesia es adecuadamente el reino de Dios, es decir, algo absoluto; pero en la práctica se sigue actuando muchísimas veces como si lo fuera. Lo supuestamente absoluto de la Iglesia se traslada eficazmente al Papa, al Vaticano, a una Conferencia Episcopal, o por otra parte a un determinado movimiento de avanzada.

La mayor tentación estructural de la Iglesia como tal,consiste en su misma realidad relacional. Por una parte es depositaria de la tradición del reino y de la exigencia a realizarlo; por otra parte ella misma no es el reino. Esto le coloca en una situación de "concupiscencia", de querer ser adecuadamente aquello a lo que sólo puede y debe apuntar y servir, el reino de Dios. Por ello la posibilidad del conflicto está siempre ahí; y cuando una situación determinada muestra más claramente la diferencia y distancia entre Iglesia y reino, entonces el conflicto surge —y debiera surgir— espontáneamente. El descubrimiento del reino de Dios como lo último ha sacado a luz esta elemental verdad: la Iglesia en totalidad no es absoluta, y por lo tanto estructuralmente criticable.

Si la Iglesia no es algo absoluto, entonces tampoco lo son sus estructuras. Cada una de ellas tendrá una función en principio positiva para todo el cuerpo eclesial. Pero en último término existe algo que juzga por igual a jerarcas y simples fieles. La estructura de la Igleisa no es en sí ya salvífica. Y puede surgir dentro de la Iglesia alguien que le recuerde esa verdad, bien sea de la jerarquía o de los fieles. Cuando dentro de la Iglesia se cae en la cuenta de la diferencia entre Iglesia y reino de Dios,entonces surge el conflicto cristianamente. Y en principio no existe en la Iglesia ningún mecanismo institucional que pueda apagar esa protesta, si es que la crítica se hace, no en virtud de un propio interés, sino en virtud del reino de Dios.

Con esto no se ha dicho todavía cómo debe tratarse el conflicto, quién tiene derecho y deber a provocarlo, cómo se debe solucionar, etc. Lo único que se ha pretendido decir es que si la realidad de la Iglesia es relacional y no absoluta, entonces deja de ser intocable, es criticable. Esto, que ha sido verdad desde los comienzos del NT, pero que fue eficazmente olvidado desde Trento, es lo que se ha vuelto a descubrir a nivel teórico con el análisis del mensaje escatológico de Jesús.

2. La segunda afirmación fundamental es que *la Iglesia debe proseguir la realidad del Jesús histórico.* La Iglesia tiene varias actividades, tiene una liturgia, una doctrina, una organización, etc. Pero lo más fundamental suyo consiste en el proseguimiento de Jesús. Si no hace

esto ha viciado su esencia, y haciendo esto hará todo lo demás cristianamente.

En qué sentido el redescubrimiento del Jesús histórico es una de las causas actuales del conflicto lo podemos ver en tres pasos. En primer lugar, la realidad de Jesús es también relacional: él no se predicó a sí mismo, ni siquiera simplemente a Dios, sino el reino de Dios; o dicho de otra forma predica a Dios que se acerca en su reino. Esto significa que estrictamente hablando Jesús tampoco es algo absoluto en sí mismo, sino en relación con el reino de Dios y con el Padre que a través de él se va a revelar. Jesús es absolutamente el Hijo, y lo es absolutamente en cuanto vive de y para el Padre.

En segundo lugar la relación de Jesús con el reino no es meramente de predicación, sino de acción. Jesús no declara meramente una verdad para ser sabida, sino que pone toda su vida al servicio de la realización de esa verdad. No sólo predica que el reino de Dios se acerca, sino que intenta realizarlo. La Iglesia contemporánea ha sido deudora de una concepción de revelación más bien doctrinaria. Ya en el Vaticano II se trató de completar esta doctrina añadiendo que la revelación se da en "palabras" y en "hechos". Pero el mismo Vaticano II no reflexionó suficientemente sobre la relación entre las palabras y los hechos de Jesús. En esta situación el descubrimiento consiste en que Jesús no sólo predica la venida del reino, sino que lo intenta instaurar, lo intenta *hacer*. Su vida está dedicada a la praxis del reino, como aparece en su actividad en favor de los oprimidos, sus prodigios, sus exhorcismos, su crítica ante una sociedad que es la negación del reino, su actitud consecuente en el hacer hasta la muerte. Aquí propiamente no se opone palabra a hechos, pues la palabra, por ejemplo como crítica profética, como concientizadora, como interpelación, como teoría de lo que ha de venir, es también una praxis. Lo que se opone es una concepción de la actividad de Jesús como doctrina *sobre* el reino o como praxis *del* reino, en la cual estarán incluidas los hechos y las palabras.

En tercer lugar Jesús intenta hacer el reino de Dios dentro de su historia concreta. Esa historia está dominada por el pecado en sus diversas formas: por el egoísmo y la voluntad de poder del individuo y por las estructuras de clara injusticia. Jesús intenta hacer el reino en ese estructura y no fuera de ella. Su palabra la juzga desde dentro, su predicación ética se presenta en forma de alternativa a esa situación, su visión del futuro se hace en contra de ella, su praxis de prodigios, de liberación ocurre en contra de quienes detentan el poder. Y por esa razón Jesús es perseguido y muere en cruz. Jesús intentó hacer el reino dentro de su historia conflictiva, y por ello el poder del pecado recayó sobre él.

Este redescubrimiento del Jesús histórico tiene grandes conse-

cuencias para la comprensión de la Iglesia sobre sí misma. Si la Iglesia reconoce en su fundador no un Cristo cualquiera, sino al Cristo que es Jesús de Nazaret, entonces su realidad más profunda no puede estar basada sólo ni principalmente en las instrucciones que Jesús pudiera haber dado sobre el modo de organización y misión de la iglesia, sino en primer lugar en la misma historia de Jesús.

Pero si esto es así, de ahí se deducen varias consecuencias para la Iglesia que van a causar conflicto, por lo menos en nuestra situación histórica. Lo primero es que la Iglesia no puede ni debe predicarse a sí misma, de la misma manera que ni siquiera Jesús se predicó a sí mismo. Siempre que consciente o inconscientemente la Iglesia pretenda ponerse a ella misma en primer plano estará dada la posibilidad del conflicto, si alguien le recuerda que ése es su primer y fundamental pecado. El primer conflicto aparecerá en la tensión entre predicarse la Iglesia ella misma, en reforzar sus instituciones, en el intento de crecer ella misma y predicar el reino, algo que es distinto de ella, y que incluso puede ser contrario a su esencia histórica.

Este primer conflicto se agrava si la Iglesia, como Jesús, pasa de una misión de predicar meramente a una realización práxica del contenido de lo que predica. Mientras la Iglesia considera su misión como el anuncio de algo, aun cuando eso sea tan sublime como Cristo, Dios o el reino, los conflictos intraeclesiales serán relativamente pequeños; se reducirán a la problemática de la ortodoxia, a las discusiones de escuela sobre la hermenéutica y pastoral más adecuadas para hacer *comprensible* el mensaje. Pero cuando la Iglesia pasa de "anunciar" algo a "hacer" el contenido de lo que se anuncia, entonces surgen los grandes conflictos.

La pregunta clave que se le dirige a la Iglesia de hoy y que condicionará toda la conflictividad intraeclesial es la siguiente: si quiere meramente anunciar a Cristo o hacer lo que hizo Jesús, y así declararle como el Cristo. Obviamente no existe aquí una alternativa total, ni siquiera histórica, pues siempre se ha dado en la Iglesia algo de ambas cosas. Pero el énfasis es muy distinto, y también el conflicto que se seguirá. Si se inclina por lo primero, entonces la situación histórica tendrá que ser *conocida* para que el mensaje sea comprensible. Pero si se inclina por lo segundo, entonces la situación histórica tendrá que ser *sufrida* para poder hacer el contenido de lo que se predica.

A nuestro entender aquí se da la raíz más profunda de la división y los conflictos actuales dentro de la Iglesia: en la concepción teórica y práctica de lo que es la misión. Hoy en día, tanto la unión como la desunión de los cristianos está enraizada en las diferentes alternativas sobre la misión: o preferentemente como un mero anunciar o preferen-

temente como un hacer. Y este conflicto se agranda si el hacer es como el considerado en el tercer punto sobre el Jesús histórico. Si se realiza realmente en la situación histórica de América Latina sin quedarse al margen del pecado de la situación, un cierto tipo de misión conlleva la oposición, el repudio y la persecusión de los poderosos; mientras que el mero anuncio de la palabra suele ser normalmente tolerado. Si a una determinada práctica de la misión, como un hacer el reino, se unen las consecuencias empíricas que provocan, entonces se comprende la última raíz del conflicto intraeclesial. La división se da entre los que quieren defender a la Iglesia —y a sus personas— del pecado de la sociedad, aunque esto se haga tan sutilmente como reduciéndose al anuncio genérico sobre la verdad de Cristo, y los que quieren introducir a la Iglesia en la sociedad de pecado con todas sus consecuencias. El conflicto no es por lo tanto la mera división de opiniones sobre cómo se puede realizar la misión de la Iglesia dentro del pluralismo, sino que surge de la concepción teórica y práctica de lo que significa hacer el reino.

Si la misión cristiana es un hacer el reino, con toda la complejidad que esto supone, entonces se añade un nuevo matiz a la posibilidad del conflicto, pues la misión versa sobre el bien de terceras personas, y más en concreto sobre el bien de los pobres. Ya se explica abundantemente en este mismo número qué significa Iglesia de los pobres, quién es el pobre, la parcialidad del pobre necesaria para que la evangelización se constituya como tal. Pero desde el punto de vista del análisis del conflicto, lo importante es recalcar que lo más profundo de dicho conflicto no surge por defender lo intraeclesial de la Iglesia, ni siquiera —como es más típico en países del primer mundo— los derechos del individuo como cristiano, que se pueden ver amenazados por medidas disciplinarias. El conflicto surge por defender los derechos de un determinado grupo de hombres, que en nuestro continente son la mayoría, los derechos de los oprimidos, quienes a su vez son también en su mayoría cristianos y aun católicos.

Esta referencia a los pobres, fundada tanto en el núcleo de la teología cristiana, como en la evidencia de nuestra situación, hace por una parte que se sienta la urgencia impostergable de tal misión, y consecuentemente la tensión contra grupos eclesiales, que directa, indirecta pero eficazmente, la impiden, minusvaloran o le quitan la agudeza necesaria. Y por otra parte, como la realidad del pobre es dialéctica, es decir, hay pobres porque hay ricos, hay oprimidos porque hay opresores, una misión que tiene radicalmente al pobre, se convierte históricamente en antagónica. Misionar, ayudar, favorecer al pobre, no puede hacerse históricamente sin que se sientan atacados los causantes de su pobreza. Y aunque la misión de la Iglesia tiene como destinatarios a todos los hombres, su parcialidad hacia los pobres le introduce claramente en el conflicto histórico, que divide también a la Iglesia entre quienes están a

favor del pobre y quienes de hecho no lo están.

Esto aclara la agudeza del conflicto intraeclesial. No se trata de división de opiniones de escuela, ni del destino del cristiano al interior de la Iglesia. Se trata de una misión en favor de los más pobres, no sólo para que oigan que tienen un Padre en el cielo, sino para que vivan ya con el mínimo de dignidad, como correspondería a hijos de ese Padre. Y por ello es un error buscar el primer origen y la primera solución al problema del conflicto en la pura subjetividad de los individuos. Evidentemente que el carácter de las personas y de los grupos configurará externamente el conflicto; pero su raíz no está ahí. Lo que la Iglesia tiene planteado hoy no es un problema de psicología —como tantas veces se presupone—, no es problema de docilidad o rebeldía psicológica, sino que es un problema de misión. La voluntad de poder, como tendencia a la autoafirmación personal, estará presente en todos los grupos implicados en un conflicto. Pero el conflicto no se resolverá sólo negando esa voluntad de poder, sino esclareciendo lo que debe ser la misión cristiana.

Resumiendo, creemos que el origen más profundo del conflicto eclesial está en la diferente concepción de la misión. Mientras ésta se mantenga al nivel del mero predicar, sin excluir que se añadan ciertas exigencias éticas, los conflictos intraeclesiales serán mínimos, como aparece en aquellas partes del mundo o en aquellos grupos de cristianos cuya problemática sigue siendo la ortodoxia, la hermenéutica y la pastoral apropiada para hacer comprensible el mensaje. Pero si la misión de la Iglesia es vista como un hacer, para *desde ahí* predicar a Jesús como el Cristo, entonces surgen los grandes conflictos, como lo demuestra la experiencia en América Latina. Ese hacer será como el de Jesús, explicitando a Jesús, pero será al fin y al cabo un hacer el reino y no sólo dar información sobre qué es o cómo debería ser el reino. La misión de la iglesia así comprendida tiene la virtud de arremolinar a muchos cristianos, hace saltar las barreras que han separado a obispos, sacerdotes y seglares. Pero a su vez desune también, y es por lo tanto conflictivo, porque en el fondo no se está defendiendo la propia causa de la Iglesia, sino una causa ajena, la de los más pobres.

El enfocar la misión de la Iglesia del modo descrito no hace desaparecer todos los problemas del cristiano hacia dentro y hacia afuera de la Iglesia, tampoco explica todos los matices de los conflictos intraeclesiales, y por ello debe ser complementado con un estudio sobre la voluntad de poder de los diversos individuos y grupos. Pero el hecho fundamental parece que es correcto: los grandes conflictos intraeclesiales surgen en el momento en que la iglesia concibe su misión preferentemente como la de hacer el reino.

3. Al hacer la misión como Jesús, entonces *el conflicto del mundo se introduce al interior de la Iglesia.* El mundo es un mundo de pecado, en la más antigua tradición bíblica. Lo que la reflexión actual ha añadido a esa verdad es la visión que de ese pecado tenían los profetas de Israel y Jesús de Nazaret: el pecado del mundo hace que los hombres vivan divididos entre sí, con intereses antagónicos; se dividen en grupos o clases que están en pugna. Hacer la misión en ese mundo "plantea problemas a la universalidad del amor cristiano y a la unidad de la Iglesia. Pero toda consideración sobre ello debe partir de dos comprobaciones elementales: la lucha de clases es un hecho y la neutralidad en esa materia es imposible" (3).

Mientras la misión de la Iglesia se conciba de hecho doctrinariamente, el conflicto del mundo no salpicará a la Iglesia misma. "Cristianos de izquierda, de derecha y de centro estarán de acuerdo en que Jesucristo es verdadero hombre y verdadero Dios, en que Dios es uno en tres personas, en que Jesús, con su muerte y resurrección, redimió al género humano . . . " (4). Más aún, si la predicación insiste en lo absoluto de Dios, entonces es posible —como se hace frecuentemente en Europa— recordar la reserva escatológica que eso absoluto impone a cualquier realización humana. De esa forma el conflicto del mundo será lamentable ciertamente, pero en la práctica no tan importante. Se repetirá que la fe cristiana tiene exigencias éticas, que hay que mejorar el mundo, etc., pero la reserva escatológica quitará agresividad al mensaje ético.

Pero si la misión de la Iglesia es un hacer el reino como Jesús, es decir, dentro de la historia, entonces tiene que situarse en esa historia real con la conflictividad que le es inherente. "Querer cubrir piadosamente esa escisión social con una unidad ficticia y de etiqueta es escamotear una realidad difícil y conflictual, y tomar partido en definitiva por la clase dominante; es falsear el verdadero carácter de la comunidad cristiana so pretexto de una actitud religiosa que busca situarse más allá de las contingencias temporales" (5). La escisión social revierte en una escisión dentro de la misma Iglesia. Esto no tendría por qué ser así, si todo el cuerpo eclesial tomase el mismo partido, defendiese los mismos intereses. Pero en la realidad no ocurre esto. En primer lugar porque los mismos cristianos pertenecen a diversas clases sociales, y en segundo lugar porque en su labor hacia afuera toman diversas posturas. Lo que hace que la división aquí sea tan fuerte es que la acción versa sobre lo concreto. Evidentemente que el cristiano tiene que actuar críticamente, tiene que vivir la tensión entre un amor que en principio se extienda a todos los hombres y un amor que para ser eficaz ha de optar por unos hombres concretos. Pero aun con todas esas cautelas, es innegable que la acción significa opción y concreción. Significa concretar la ideología cristiana en ideologías, que aunque parciales, presenten más eficazmen-

te el camino de la liberación concreta, significa elegir medios concretos para la acción. En el hacer concreto se crean identificaciones efectivas y afectivas con distintos grupos sociales, se corren diversos riesgos. En esta concreción que exige la misión cristiana, considerada como hacer, surge el conflicto intraeclesial. A través del hacer el conflicto que está afuera, en la sociedad, se introduce en el interior de la Iglesia.

Todo lo dicho en este segundo apartado es en sí simple y evidente. Es claro que existe un conflicto en la Iglesia de América Latina, y que ese conflicto estalla visiblemente cuando los cristianos optan por hacer el reino y eligen las mediaciones concretas que parecen históricamente más adecuadas, aun cuando las usen críticamente. Lo importante para comprender la naturaleza del conflicto consiste en no analizarlo sólo en su último estadio. Cuando esto se hace, se escuchan las voces de que se está analizando el conflicto eclesial sociológicamente, de que se quiere llenar "el Pueblo de Dios de significación sociológica" (6). De esta forma se quiere evitar el análisis teológico del conflicto, se presupone que la unidad de la Iglesia es "el centro mismo de toda eclesiología" (7), y que por lo tanto el conflicto no es deseable.

Por esta razón hemos comenzado el análisis desde más arriba que la mera descripción del conflicto actual. Mientras la iglesia no asimile el "descubrimiento" del reino de Dios, como ultimidad y crisis, y la actuación de Jesús como un hacer el reino, a través de la palabra y de la acción, entonces el conflicto aparecerá siempre como algo indeseado, que atenta a la unidad de la Iglesia. Pero hay que recalcar que la raíz más profunda de la desunión y del conflicto está en la misma concepción de fe de los cristianos. A este nivel el conflicto no aparecerá todavía, pero su raíz está ahí. Una determinada comprensión de la fe cristiana lleva por su lógica interna a un tipo de opción concreta. Y por ello es tan peligroso repetir ingenuamente que "hay que dejar en claro que la unidad esencial de la Iglesia es unidad en la fe" (8). Eso es formalmente correcto, pero eso no soluciona sino que plantea de la manera más radical el problema. Si la fe cristiana es fe en un Dios siempre mayor, un Dios crucificado, si es seguimiento de Jesús en medio de la conflictividad de la historia para hacer el reino, si ese seguimiento implica riesgos y persecuciones, toma de posturas concretas ante la opresión y los opresores, entonces la *fe,* y no el talante del individuo, es lo que va a desunir. Que a la fe le competa también el crear unidad eclesial es evidente, que por esa unidad haya que trabajar es correcto, que el individuo dentro de la Iglesia deberá estar dispuesto a sacrificar su realización personal para el bien del cuerpo de la Iglesia es también cierto. Pero nada de esto justifica anteponer el bienestar interior del cuerpo de la Iglesia a la misión que la Iglesia ha de realizar, aun cuando esto provoca el conflicto interno.

III. CORRECTO PLANTEAMIENTO DE LA UNIDAD DE LA IGLESIA

Suele ser frecuente afirmar que la unidad en general y más aún la unidad intraeclesial es algo bueno. Expresado a este nivel genérico esto es correcto, pero supone una concepción idealista de la Iglesia como unidad. La unidad de la Iglesia aparece en el NT como algo escatológico, que no está simplemente a la mano, sino algo que debe suceder, algo que hay que construir históricamente. Y esto remite de nuevo al terreno de la historia.

Pudiera objetarse que la unidad de la Iglesia no es una forma más de unidad, sino que reviste una dimensión teológica y sobrenatural, anterior y previa lógicamente a los esfuerzos por la unidad. Esto es en parte verdadero y en parte falso. Es verdadero en cuando que los *principios* de la unidad de la Iglesia son principios cristianos, como lo afirma Pablo en el clásico pasaje de Ef 4, 4-6: "Un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios Padre de todos, que está sobre todos por todos y en todos".

Pero el mismo Pablo es consciente de que estos son principios de unidad, y el enunciarlos no supone ya la *realidad* de la unidad. Más bien dice que hay que "poner empeño en conservar la unidad del espíritu con el vínculo de la paz" (v. 3).

Es importante por lo tanto recalcar que en la Iglesia hay unos principios de unidad, típicamente suyos, pero que esos principios causen de hecho la unidad no lo hay que presuponer sino constatar. Ha sido también frecuente enunciar esos principios en lo que podemos llamar el estadio segundo de la realidad cristiana: como puede ser la ortodoxia o incluso la teología. Pero más fundamental es enunciarlos en su primer y originario estadio. Y estos nos parecen ser la realidad utópica del reino de Dios y el seguimiento de Jesús al servicio de la construcción histórica de ese reino. Los principios de unidad por lo tanto tienen un contenido, y por lo tanto la unidad real se verificará en la realización histórica de ese contenido.

El problema de la unidad de la Iglesia ni se plantea correctamente ni se soluciona enfocando la *unidad* en sí misma, sino los *contenidos* de los principios de esa unidad. Y a partir de aquí hay que juzgar aquellos aspectos positivos de la Iglesia que promueven esos contenidos y también —aunque paradójicamente— el mismo conflicto intraeclesial en cuanto esté al servicio de esos contenidos.

Para analizar en más detalle cómo se construye cristianamente la unidad de la Iglesia e incluso qué papel positivo puede jugar el mismo conflicto para esa unidad cristiana, veamos dos dimensiones de la Iglesia, que aunque no son típicas sólo de ella en su formalidad, aparecen también en la realidad histórica y teológica de ella: su aspecto institucional y su aspecto profético.

Por el aspecto institucional queremos indicar no sólo ni en primer lugar lo que se entiende por jerarquía, sino aquella dimensión de la Iglesia que apunta a su corporeidad, orgánica y jerarquizada en diversas estructuras doctrinales, administrativas, litúrgicas, y cuya finalidad es la de dar cohesión y eficacia a su misión. Históricamente, esa dimensión tiene la tendencia a mantener lo que ya se ha logrado de propia autoconciencia de Iglesia y de dirección de la misión. Tiende también positivamente a dar eficacia universal y generalizada, y peyorativamente a rehuir el conflicto y a desconfiar de lo nuevo, hasta que su verdad no se haya impuesto de hecho y justificado teológicamente.

Por el aspecto profético entendemos la dimensión de la Iglesia que, de acuerdo al horizonte utópico del reino de Dios y de la realidad de un Dios mayor, pretende abrir futuro, buscar nuevos caminos, replantear la realidad y misión de la Iglesia en situaciones cambiantes. Históricamente, esa dimensión suele ser conflictiva, pues va acompañada de la denuncia del propio pecado de la Iglesia y cuestiona lo que en un momento determinado es la conciencia colectiva de la Iglesia.

Es importante señalar que a lo largo de la historia los individuos concretos que encarnan más la dimensión institucional y profética pueden ser distintos. En épocas pasadas de la historia ha sido bastante frecuente que la dimensión institucional estuviese representada por la jerarquía en general, mientras que la dimensión profética estuviese representada por los no jerarcas (sacerdotes, religiosos, teólogos, o simples fieles). En la actualidad, como decíamos al principio, esta división no es tan simple en América Latina, aun cuando en parte de la jerarquía sigue todavía la tendencia a defender como evidente lo institucional, en el sentido descrito, y a sospechar de lo profético.

Veamos qué función ha tenido y tiene el elemento profético dentro de la Iglesia. Estructuralmente puede tomar dos formas: la de la herejía y la del profetismo intraeclesial, al cual denominaremos simplemente profetismo. En un análisis meramente conceptual la herejía es la negación de alguna verdad eclesial, que origina la separación del cuerpo eclesial. En este primer sentido la herejía rompe la unidad eclesial. Pero en un análisis histórico, la herejía —por paradójico que parezca— ha cumplido un importante papel social dentro de la Iglesia. Ese papel positivo consiste en el movimiento a cuestionar la misma Iglesia en su rea-

lidad concreta y en apuntar a "verdades olvidadas" o eficazmente ignoradas, pero fundamentales de la revelación.

Que la respuesta herética es inaceptable para la Iglesia, es evidente. Pero en presencia de la herejía "lo que la Iglesia hace es comprender más claramente su propia verdad a la luz de la contradicción que se alza contra ella" (9). Y por lo tanto la herejía es un modo histórico de que la Iglesia crezca en el propio conocimiento de su realidad y su misión. Normalmente en el momento en que aparece la herejía, la Iglesia toma una postura defensiva de condena y tratará quizás de autojustificarse. Pero también ese primer momento es motivo de propio esclarecimiento, como lo muestra la historia de los concilios. Pero sobre todo es en el decurso de la historia cuando se observa lo que de positivo pueda haber en la herejía para la Iglesia misma. La historia actual del movimiento ecuménico prueba esta afirmación. Es un hecho en la Iglesia católica que ha sido a través del movimiento protestante en su generalidad, cómo ésta ha ido recobrando valores importante olvidados, como el valor de la Escritura, la superación de una concepción unilateral intelectualista de la fe, etc. Y lo que la herejía muestra, cuando se convierte ya en movimiento eclesial con suficiente historia y dimensiones amplias, es que el problema de la unidad sólo se puede resolver apelando a los "principios" de unidad cristiana, y no sólo a las estructuras históricas que supuestamente encarnan dicha unidad. La herejía por lo tanto en lo que tiene de positivo hace repensar el mismo planteamiento de la unidad y aporta contenidos para que la unidad que se logre sea más plenamente cristiana.

Esto mismo vale para el profetismo, sólo que el profeta permanece dentro de la Iglesia, y por ello perpetúa el conflicto en su mismo seno. Los grandes cristianos, en este caso católicos, que han configurado nuevos movimientos en la Iglesia, normalmente han encontrado en primer lugar una oposición dentro de ella; han causado conflictos, y ellos mismos han sido los primeros que los han sufrido. Sólo que a diferencia del "hereje" se han mantenido dentro de la Iglesia, y desde dentro de la Iglesia han motivado la contradicción clarificadora. Una historia del profetismo dentro de la Iglesia muestra que el cuerpo eclesial no avanza sin que en un primer momento no exista una negación de algo intraeclesial. El que la Iglesia pueda integrar ese nuevo avance motivará que el profetismo no se convierta en herejía; pero si no integra la profecía, la Iglesia se anquilosará.

La Iglesia ha reconocido abundantemente la necesidad de la profecía. Es fenómeno frecuente que se canonice a esos profetas después de su muerte y que se les eche en falta cuando no los hay. El problema está en que la alabanza oficial al profeta suele ocurrir cuando éste no está ya presente, y que se espera a un profeta, mientras éste no llegue.

Pero durante la actividad profética, el profeta es normalmente sospechoso y causa conflictos intraeclesiales. Muchas vidas de los "santos" y "doctores" de la Iglesia mostraría esta tesis. Es un hecho histórico de la vida de la Iglesia, por lo tanto, que ha habido profetismo, que el cuerpo mismo eclesial lo exige, que cuando aparece causa conflictos, y que cuando la Iglesia integra lo nuevo que ha traído el profeta, aunque no lo haga casi nunca a las inmediatas, se ha dado un avance en la vida de la Iglesia.

El profetismo intraeclesial, como también a su modo la herejía, prestan un servicio a la unidad de la Iglesia en cuanto que cuestionan los "principios" de unidad que en una determinada época se absolutizan, en cuanto que aportan nuevos contenidos para que la deseada unidad sea más cristiana, y —considerados en todo su proceso histórico— en cuanto que muestran que la unidad plena siempre está en el futuro, y que por lo tanto en la historia de la Iglesia sólo se podrán dar unidades necesarias pero provisionales, hasta que finalmente Dios sea todo en todos.

Veamos ahora el papel de lo institucional dentro de la Iglesia. La profecía, al menos en un primer momento, suele ser un fenómeno relativamente minoritario. La Iglesia sin embargo es también corporeidad universal en principio y de hecho acoge en su seno millones de personas.

Es un hecho primario, histórica y teológicamente, que la fe en Cristo no se vive individual o minoritariamente, sino comunitariamente, como Iglesia. Este hecho encontró pronto su teologización en el NT. Los cristianos son descritos como *pueblo* de Dios, *cuerpo* de Cristo, verdadero *Israel, templo* del Espíritu, etc. Con esto se está haciendo una afirmación ideal de la Iglesia, al relacionarla con Dios, Cristo y su Espíritu. Pero se está haciendo también una afirmación histórica: la fe se vive comunitaria y universalmente. Con lo cual se va a exigir algún tipo de estructuras para expresar y posibilitar esa universalidad, y se va a hacer una declaración de principios sobre la apertura fundamental de la Iglesia a los diversos grupos de hombres: letrados e iletrados, fuertes y débiles, sofisticados y populares. Y todos ellos en principio van a pertenecer a la Iglesia con igualdad de derechos y obligaciones, y todos ellos va a construir la Iglesia, aportando *positivamente* lo que cada uno es desde sus condicionamientos culturales y sociales.

Este hecho primario, teológico e histórico, cobra enseguida gran importancia según el NT, sobre todo con el retraso de la parusía. Cuando la Iglesia va tomando conciencia de que ha de vivir en la historia, se acelera el proceso de institucionalización, en un sentido mucho más amplio que el de jerarquización. Este proceso es ciertamente ambiguo

no tanto por la tendencia a la institucionalización en el sentido descrito, sino por los principios que dirigen la institucionalización. Por una parte apareció la tentación de estructurar la fe en Cristo en cauce de las religiones tradicionales, en lo que el peligro no está tanto en elegir cauces, sino en los presupuestos que esos cauces tenían en las religiones que no son sin más los presupuestos de la fe cristiana. Esta tentación es lo que de alguna forma ha denunciado siempre la profecía herética o intraeclesial.

Por otra parte la institucionalización se hace históricamente necesaria y además en principios está al servicio de un principio cristiano: la eficacia de la misión de la Iglesia. La decisión que toman los primeros cristianos de "ir a los gentiles" significa la opción contra un cristiano elitista y sectario. Pero entonces la Iglesia va tomando proporciones que sólo son manejables institucionalmente. La institución se va haciendo necesaria para tomar decisiones al nivel doctrinal, ético y de vida litúrgica y comunitaria. Se necesita la creación de una tradición sobre Jesús, que se mantenga viva, que pueda ser transmitida a lo largo de la historia y mantenida en pureza, por lo que toca a lo fundamental. Esa primera institucionalización es lo que da cuerpo y eficacia a la primera *profecía* de Jesús.

La institucionalización de la Iglesia, por lo tanto, está en sus comienzos al servicio de la primera profecía y para hacerla eficaz históricamente. No podemos detenernos ahora a analizar toda la historia de la Iglesia para mostrar la mutua interacción entre profecía e institución. Pero como declaración de principios podemos afirmar que también hoy es necesaria la institución para ir integrando y viabilizando lo que en nuestra historia es hoy profecía irrenunciable, pero que debe ser llevada a todos, y no sólo proclamada por unos pocos profetas. Es en este sentido en que H. Assmann afirma que "la Iglesia latinoamericana es una Iglesia en cautiverio, que mantiene en cautiverio al evangelio y sus dogmas; pero ésta es la Iglesia, polo indiscutible de poder, que permitirá una ampliación hacia los siguientes pasos en el proceso de liberación" (10). Es la aceptación de que la profecía necesita tomar cuerpo en algo institucional para poder llegar a ser eficaz.

Lo institucional de la Iglesia está también al servicio de la unidad, tanto porque una de sus funciones explícitas sea recordarla y mantenerla a través sobre todo de la jerarquía, como porque —al nivel de la realidad de la unidad— unifica en una época determinada los diversos aspectos de la realidad y misión de la iglesia, cuando la profecía tendería a resaltar alguno de sus aspectos, ciertamente importante.

Las dos dimensiones proféticas e institucional, estructuralmente deben ser ayuda real al proceso de unidad en la Iglesia, aun cuando no

se excluye que ambas, por su propia estructura, tengan una pecaminosidad inherente que provoquen un conflicto no ya necesario y crisitano, sino producto del pecado. Pertenece a la historicidad de la Iglesia, sin embargo, que ambas dimensiones, ambos servicios a la undiad estén frecuentemente en tensión e incluso en pugna; y que haya por lo tanto que unificarlos históricamente. Y eso, no sólo en virtud de una ley sociológica general, sino en virtud de los mismos contenidos cristianos.

La Iglesia está al servicio del reino de Dios y de un Dios mayor, lo cual representa una utopía. La Iglesia como institución tenderá a ignorar esa realidad y a adecuar su realidad concreta con el reino de Dios, a pensar que ya conoce y posee al Dios mayor. Por esa razón, la señal de que la realidad llamada Iglesia, en cuanto tal, sigue viva,es precisamente si tiene la capacidad de que dentro de su misma institución surjan cristianos que recuerden y concreticen la elemental verdad de que la Iglesia no es el reino, que el Dios a quien predica es mayor que cualquiera de sus estructuras. El marxista E. Bloch, que juzga el fenómeno religioso desde afuera, ha dicho que "lo mejor de la religión es que suscita herejes" (11), pues para él "donde hay religión hay esperanza". Dicho cristianamente esto significa que la Iglesia vive, cuando es capaz de segregar y mantener viva la esperanza. Pero esto no se realiza históricamente sin negaciones concretas, que muestren que no se puede identificar el contenido de la esperanza cristiana con los contenidos eclesiales. Por esta razón teológica el conflicto es necesario en la Iglesia, pues es la manera de que ésta no se anquilose, no niegue con su misma existencia, lo que predica, aunque a veces sin convencimiento: que Dios es mayor y que el reino de Dios es mayor que ella misma. La Iglesia institución dará cuerpo a la larga a lo que en un primer momento es pura profecía —como apareció, por ejemplo, en el Vaticano II y Medellín.

Sin profecía la Iglesia desaparecería literalmente. Se convertiría en depositaria de una verdad abstracta sin capacidad de concretarse; negaría su verdad fundamental de que Jesús es el Hijo capaz de hacer a los hombres hermanos suyos en las situaciones cambiantes y conflictivas de la historia; negaría al Dios del futuro, quien desde la utopía de la plenitud exige que se siga desencadenando historia.

Sin institución la Iglesia perdería corporeidad, se convertiría en grupo minoritario con superioridad ética sobre los demás, excluiría eficazmente a la gran mayoría de los hombres que por la misma estructuración sociológica de la humanidad no pueden ser profetas, aun cuando puedan incorporar en sí los nuevos caminos que abre la profecía; excluiría el aporte positivo para la Iglesia de tantos hombres que quizás no puedan ofrecer más que su dolor, su ignorancia, su miseria. Cómo lo institucional de la Iglesia integre activamente a todos estos hombres en su seno, es un problema distinto. Pero sin eso que se llama lo institu-

cional en último término tampoco podría haber Iglesia, sobre todo, Iglesia del pueblo, Iglesia de los pobres.

Hasta aquí hemos hecho un breve análisis de la necesidad de tanto la profecía como de la institución para que la unidad se vaya haciendo, y paradójicamente precisamente porque ambas dimensiones por su misma estructura son dimensiones en tensión. Pero esa tensión es la que hace que el mismo planteamiento de la unidad se haga correcta y cristianamente; pues esa tensión es la que permite y exige hablar de la unidad de la Iglesia no como algo ya dado y que es preciso mantener, sino como algo que por su esencia hay que realizar, hasta que se dé la unidad escatológica.

IV. REFLEXIONES PRACTICAS Y CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO

Hasta ahora hemos hecho algunas reflexiones genéricas sobre la unidad y el conflicto, su relación y el papel que en eso juega tanto el aspecto profético como institucional de la Iglesia. Ahora pretendemos tocar algunos puntos más concretos que puedan iluminar el planteamiento y la solución de los problemas.

1. En primer lugar veamos la problemática que viene de parte de lo institucional, y más en concreto de la jerarquía. Ya hemos dicho que ambas cosas no son exactamente lo mismo, sino que la jerarquía es parte de lo institucional, así como hay jerarcas también que encarnan lo profético. Pero en general es todavía cierto que tanto en la conciencia de muchos jerarcas como en la del pueblo, mencionar lo institucional sugiere inmediatamente la jerarquía.

La jerarquía tiene una función dentro de lo institucional, que además se concretiza en el cuidado directo de la unión y en la proclamación de aquellos contenidos al servicio de la unión cristiana. Medellín, por ejemplo, es una clara expresión del servicio a la unión —a través de unos contenidos— que puede prestar lo institucional.

Además es muy claro que determinados obispos, sobre todo los que han seguido la línea de Medellín sin desvirtuarla, han arremolinado diversos grupos de cristianos en sus diócesis. En este sentido lo institucional, también a través de la jerarquía, ha servido a la unión cristiana.

Pero es también claro que después de Medellín, sobre todo por el

auge de la nueva teología de la liberación al nivel teórico, y por las consecuencias conflictivas de una misión basada en Medellín y su teología, una parte de los obispos pretenden conseguir la unidad a base del imperativo de la unidad misma, pero no a base de contenidos cristianos unificadores y menos aún a través de los conflictos que la nueva dirección profética ocasiona.

Normalmente se nota en buena parte de la jerarquía un desconocimiento del redescubrimiento que ha hecho la teología —incluso la del primer mundo— de la primacía del reino de Dios sobre la Iglesia, un mayor desconocimiento de lo que lo más sano y cristiano de la teología de la liberación ha aportado a la concretización de ese reino de Dios para nuestro continente y unas maniobras para mantener al nivel de escolástica abstracta, verdades que sólo pueden ser concretas para poder ser captadas y practicadas.

Se nota también un cierto miedo a las consecuencias que Medellín ha tenido en los diez últimos años. Las situaciones difíciles y aun de persecución por las que pasa la Iglesia en América Latina han hecho que muchos Obispos hayan dado marcha atrás o se hayan reducido a la defensa de los derechos humanos —lo cual es sumamente laudable— sin denunciar la estructura violenta que ocasiona las violaciones coyunturales.

Se nota también una tendencia a apelar a la jerarquía como fuente formal de unidad para resolver los problemas que la profecía necesariamente desencadena. Y de ahí que se trate de poner en entredicho movimientos teológicos y de acción por el mero hecho de que ocasionan problemas a determinados miembros de la jerarquía, sin analizar a fondo lo que de cristiano haya o no en esos movimientos.

Por lo que toca a la jerarquía —como una de las mediaciones de lo institucional— por lo tanto se puede observar el doble movimiento hacia mantener la unión a través de contenidos cristianos, y a mantenerla a través de la misma conciencia jerárquica. Pero esto último no puede ser solución ni aporte a la Iglesia, pues incluso el servicio de la jerarquía a la unidad tiene que estar basado en lo concreto de la misión de la Iglesia. Y por ello ya desde el NT se dan ejemplos esclarecedores de división dentro de la misma jerarquía cuando lo que está en juego es la misión.

Y lo que se dice de los Obispos hay que recalcarlo también en los Sres. Nuncios y aquí con más motivo, pues su tendencia es a representar y buscar una unidad basada en sí misma, pero no en la misión concreta a realizar y mucho menos a través de los conflictos que dicha misión concreta desencadena.

Cuando los Obispos de América Latina, grupal o individualmente, han sabido captar y aglutinar los mejores impulsos evangélicos, la clara opción por los pobres, la defensa valiente de los derechos humanos, la denuncia de la raíz de la injusticia, entonces se han convertido en verdaderos pastores que dirigen hacia Dios y por ello unifican al pueblo. Entonces no hay dicotomías entre lo mundano y lo religioso, sino que la proclamación de la fe cae en surco propicio y crece orgánicamente en todas sus dimensiones. Entonces unifican no desde fuera del pueblo de Dios, sino desde dentro; y ese pueblo les reconoce espontáneamente. Cuando esto no ocurre, sin embargo, entonces el servicio jerárquico a la unidad es sentido como imposición y distanciamiento. Pueden pretender unificar administrativamente, pero pastoralmente no hay verdadera unidad.

2. Veamos ahora la problemática que proviene de parte de la profecía. El aporte positivo a la unidad es recordar que ésta sólo se logra a través de contenidos cristianos, frecuentemente olvidados. La profecía sigue siendo muy necesaria en la actualidad para que lo institucional cambie de acuerdo con los tiempos. Y cuando la profecía recuerda la esencia creadora y renovadora de la fe cristiana, para que los tiempos se transformen de acuerdo a esa fe. Es importante también porque recuerda el pecado de toda la Iglesia y porque contrarresta la tendencia de lo institucional hacia la conservación que no raras veces degenera en conservadurismo.

Sobre todo la profecía es importante en nuestro tiempo porque recalca la necesaria y legítima secularización o encarnación de la fe. Todavía hay que repetir con insistencia que la historia de Dios es la historia de los hombres, y por ello que la fe cristiana necesita de mediaciones seculares.

Dicho esto también la profecía tiene un peligro de desunir, pero no primariamente en cuanto a veces se oponga a la jerarquía, sino a lo institucional como tal. Sociológicamente es indudable que la profecía sólo puede ser minoritaria. En ese sentido es la necesaria levadura de toda la masa institucional, pero puede ignorar la diferencia de ritmos entre minorías y mayorías, puede dejar a éstas en desamparo si no se une al avance teórico y práctico la comprensión de las necesidades y posibilidades de las mayorías. Puede caer en cierto dogmatismo, no por absolutizar lo absoluto: la lucha crucial por un mundo de justicia según el amor de Dios, es decir, la lucha absoluta por el reino Dios, sino por descuidar la diversidad de mediaciones para grupos minoritarios y mayoritarios.

El conflicto típico que ocasiona la profecía no es por lo tanto el conflicto con la jerarquía como tal, sino con algo más amplio que

hemos llamado lo institucional. El primero nos parece todavía necesario; el segundo debe ser cuidadosamente analizado, para que no se deje de hecho en la horfandad a los pobres.

3. Si nos preguntamos ahora por los criterios de discernimiento en caso de conflicto o positivamente los criterios de construcción de la unidad, nos encontramos con una respuesta difícil. Pues la unidad de la Iglesia no es sólo una de sus notas características después de que la Iglesia ya existe y es conocida; después de que se sabe ya qué es la Iglesia, cuál es su estructura y quién determina la unidad. En un segundo estadio eso es correcto; pero en un primer estadio, es decir, planteando la pregunta radicalmente, el problema de la unidad de la Iglesia no es otro que el de hacer la Iglesia una, donde lo problemático está tanto en el *una* como en la *Iglesia*. Por ello vamos a analizar ahora críticamente algunos de los criterios de discernimiento que parecen ser evidentes, pero que mirado el problema en toda su radicalidad no lo son tanto. Este análisis crítico está al servicio de esclarecer lo que se dirá en el último punto.

En primer lugar hay que afirmar que la autoridad no es el último ni el único criterio para discernir. Esto no implica que la autoridad no tenga su función en la Iglesia ni en el caso de conflicto. Pero como criterio último no sirve por varias razones. En primer lugar porque el conflicto puede surgir entre la profecía y la autoridad. A nivel administrativo la autoridad puede zanjar el conflicto, pero no a nivel objetivo. En esta hipótesis la autoridad es parte del conflicto y a la vez su juez. Pero lo que la profecía puede cuestionar es precisamente el pecado de la institución como tal, en un momento determinado. Y por ello metodológicamente al menos la autoridad debiera dejarse juzgar por algo superior a ella, por la palabra de Dios. En segundo lugar la historia reciente muestra cómo profetas que han sido condenados de alguna forma por la autoridad eclesial, son después admitidos y aun alabados. Este es uno de los fenómenos más curiosos alrededor del Vaticano II. Prácticamente todos los grandes teólogos que lo hicieron posible fueron en su día declarados como sospechosos e incluso se aplicó medidas administrativas en su contra. Lo cual indica que había algo objetivo en el conflicto, que por su novedad sobrepasaba la capacidad normal de juicio de la autoridad.

Esto indica también el peligro de "psicologizar" el tratamiento del conflicto dentro de la Iglesia. A menudo se le ha analizado desde el punto de vista de la psicología del profeta, apelando a su docilidad. Pero el problema no está ahí. Existen abundantes casos de profetas que han sido dóciles, y se han sometido a las medidas administrativas eclesiásticas, pero la causa que han defendido en un momento determinado por su mismo peso objetivo se ha impuesto. Esta simple lección de la

historia debe hacer reflexionar sobre el papel de la autoridad en caso de conflicto. Esta debe intervenir y aportar su mejor sabiduría, incluso tomará medidas administrativas; pero ha de ser bien consciente que cuando lo que está en juego es algo nuevo, que niega parte del presente de la Iglesia, su función de autoridad no le capacita para discernir mejor que los demás, y muchas veces lo ha hecho peor.

Por extraño que parezca tampoco el NT es el único criterio de discernimiento. Más exactamente habría que decir que no es el NT como *doctrina* el último criterio de discernimiento. La razón simple es que en el NT se describen varias doctrinas sobre la Iglesia, que no se pueden reconciliar sin más. Lo que propiamente narra el NT es la *historia* de la Iglesia en las tres primeras generaciones de cristianos y cómo se fueron sucediendo y resolviendo los conflictos. Lo que se saca del NT es entonces en primer lugar la existencia del mismo conflicto y cómo en cada caso se fue buscando una solución para la unidad.

La razón última de esa imposibilidad estriba en la misma estructura de la fe cristiana, que encuentra en Jesús de Nazaret su origen, pero no se reduce a "aplicar" la doctrina de Jesús a la historia subsiguiente, sino que ese Jesús del pasado es captado, incluso como norma, en cuanto desencadena una historia en el presente. No basta con repetir abstractamente que la fe cristiana es histórica, que la revelación acaece en la historia, y que la Iglesia debe desarrollar su misión en la historia. Historia "significa comprensión y transformación de la realidad histórica" (12).Si el conflicto intraeclesial surge en nuestra historia y al tratar de hacer historia no se puede entonces apelar sin más al NT. Este es el problema fundamental de lo que se ha dado en llamar el círculo hermenéutico. La existencia cristiana "implica una lectura de la revelación desde la praxis histórica y una lectura de la praxis histórica desde la revelación" (13).

De todas formas sí es conveniente insistir en que en nuestra situación actual parte del conflicto se genera por una ignorancia, a veces crasa, de lo que aparece en el NT. Esta ignorancia versa sobre varios puntos. En primer lugar una consideración del NT como doctrina que ignora que es historia. De ahí se deduce un modo de argumentar, sobre todo por una parte de la jerarquía, en base a citas aisladas, tomadas casi siempre de la eclesiología de las Cartas Pastorales —en donde se encuentra ya una organización eclesial desarrollada— que ignora la tensión que dentro de la Iglesia existe, como aparece en otros escritos del NT. En segundo lugar se suele ignorar las grandes verdades de la eclesiología cristina, tal como las hemos expuesto más arriba. Pareciera que el descubrimiento de la noción teológica de "reino de Dios" no ha sido todavía asimilado suficientemente. Y de ahí que se siga manteniendo eficazmente una noción de Iglesia, de autoridad, de institución que no tienen base

en el NT; como si la Iglesia fuese un fin en sí misma, como si la autoridad eclesial estuviese por encima de la Iglesia como pueblo de Dios, como si las estructuras de la institución eclesial fuesen en sí ya salvíficas.

En concreto se ignora que el conflicto intraeclesial es algo que aparece ya desde los orígenes mismos del NT, y que ese conflicto se da entre jerarquía y fieles, entre los mismos fieles y también entre los mismos jerarcas. Cualquier ideologización de la unidad eclesial debiera tener en cuenta que esa unidad es ciertamente un desiderátum en el NT (cfr. Jn 17,11: "que todos sean uno"), que por esa unidad hay que trabajar (cfr. Ef 4, 1-6), pero que la mera declaración de que existe un solo Señor, una sola fe, un bautismo, un cuerpo, un Espíritu, un solo Dios y Padre no realiza de por sí la unidad; es el fundamento cristiano de que lo que haya de haber de unidad sea cristiano, pero de por sí no la realiza sin más. Basta recordar las divisiones que existen en las comunidades paulinas, la situación que describe la Carta de Santiago en las asambleas litúrgicas y en las relaciones sociales entre ricos y pobres, la celebración de la eucaristía en Corinto, las discusiones entre Pedro, Pablo y Santiago (14).

El superar esta ignorancia no resuelve de por sí el conflicto ni da criterios concluyentes para resolverlo, pero es una condición necesaria para que el diálogo tenga un mínimo de lucidez. Si desde el principio la unidad de la Iglesia es vista como algo absoluto, y justificada absolutamente en el NT entonces la discusión en caso de conflicto no tiene sentido, pues ya se ha decidido de antemano dónde estará la razón. Se exigiría entonces al menos aquel conocimiento del NT "que nos lleva a la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene en cuenta datos importantes" (15). Aun cuando el NT, aisladamente, no es el único criterio de discernimiento, un conocimiento actualizado de él, que lleve por lo menos a investigarlo de manera novedosa, es uno de los presupuestos de que el conflicto eclesial pueda ser resuelto con lucidez y no dogmática o autoritariamente. Esta tarea se impone a todo cristiano, pero sobre todo a la parte más conservadora de la Iglesia, que da la sensación de que ni siquiera tiene que ir a buscar la verdad en el NT, pues presuntamente ya es conocida y concretada en los documentos eclesiásticos.

4. Ni la autoridad eclesial ni siquiera el mismo NT son criterios únicos y unívocos para discernir en caso de conflicto, si son considerados como algo absolutamente autónomos y ajenos a la historia. De aquí se sigue que el criterio ha de ser histórico, ha de surgir dentro de la historia concreta. La razón objetiva última ya la hemos dicho: el cristianismo no es una verdad que aparece hace dos mil años para ser después aplicada a lo largo de la historia, sino que se funda en la historia con-

creta de Jesús de Nazaret que a su vez desencadena una historia. Si no fuera porque ha sido tan manipulado para usos ahistóricos, privatistas, iluministas o entusiásticos, éste sería el lugar apropiado para apelar al Espíritu Santo. En la fe cristiana la realidad de Dios es descrita como Padre —en cuanto misterio último absoluto—, como Hijo, en cuanto en Jesús aparece el camino correcto para comprender a ese Padre, y como Espíritu. Esto último significa la incorporación del hombre en la historia de Dios y la inmersión de Dios en la historia de los hombres. El Dios trinitario no puede serlo si no sigue creando historia, no sólo interpretándola.

Y aquí se da la razón del círculo hermenéutico, que no está en primer lugar en la línea de "interpretación", como es habitual en la hermenéutica existencialista o trascendental, sino en la línea de la "acción". El círculo consiste en que Jesús desencadene una historia, y en que la historia desencadenada se puede remontar a Jesús. Pero en cuanto el círculo mismo se desarrolla dentro de la historia, ese remontarse a Jesús será también diferente, si lo que ha desencadenado Jesús es verdadera historia. Lo que de cristiano hay en la historia "obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar . . . y así sucesivamente" (16).

Con esto nos privamos de un criterio claro y unívoco para discernir en caso de conflicto, pero remitimos el problema a su verdadero lugar: a la convergencia entre revelación e historia, historia de salvación y salvación en la historia, fe y praxis cristiana, sentido y acción. Esa convergencia no se da comparando doctrinas, sino en el mismo hacer. El NT muestra ya ese círculo hermenéutico, aunque sólo en principio, pues no ha habido todavía "historia suficiente" para poder formularlo como lo hacemos hoy. Pero en principio está ahí: "el que obra la verdad va a la luz" (Jn 3, 21), la verdad hay que hacerla en la caridad.

En lenguaje más modernizado, eso es lo que ha declarado en principio la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús. "El camino hacia la fe y hacia la justicia son inseparables. Y es por ese camino único, por ese camino empinado, por el que la Iglesia peregrina tiene que marchar afanosamente" (Decreto sobre Jesuítas hoy, n. 8).

Dónde se encuentra "la verdad" y la "unidad" dentro del conflicto en el fondo sólo se puede ver a posteriori, en el mismo *hacer la verdad.* Esto supone obviamente un pre-conocimiento de lo que es la verdad. Y por ello cristianamente el NT es uno de los polos de discernimiento; pero qué sea en concreto esa verdad y su misma congruencia con el NT sólo se sabe al hacerla, al pasar de la verdad genérica a la verdad historizada. Y por ello la situación actual concreta es el segundo

polo de discernimiento. O dicho de otra forma, que la historia es salvación se sabe desde el NT, pero en qué consista la salvación sólo se va desvelando dentro de la salvación en la historia.

Lo que en la realidad es una sola cosa la reflexión lo divide en los dos polos: NT y situación actual. Desde el NT se desprenden unos criterios genéricos para los casos de conflictos, los cuales ya están implícitamente enunciados: que la Iglesia es *para* el reino de Dios; que ese "para" tiene unas mediaciones seculares, como son la praxis del amor y de la justicia; que la misión se desarrolla en un mundo de pecado, y que por lo tanto la Iglesia debe cargar con ese pecado, y no meramente declararlo como algo malo; que el destinatario primario y privilegiado de su misión son los pobres de Mt 25; que de esa misión se sigue el riesgo y la persecución por parte de quienes detentan el poder. En ese hacer histórico de la misión la Iglesia irá reconquistando su esencia cristiana y se irá aproximando a la Iglesia de la fe; irá haciendo real su fe en Jesús como el Cristo, irá comprendiendo su misión también como un camino del pueblo de Dios hacia el Padre.

Desde la situación actual esos criterios genéricos se van concretando, la cual concreción hace además que se encuentren en el NT esos y no otros criterios, que es lo que significa el círculo hermenéutico. Y además la concreción supondrá la negación de varios aspectos de la misión concreta de la Iglesia; no por un interés apriorístico de condenar el pasado de la Iglesia, sino porque desde la situación actual aparece claro y evidente que la Iglesia no puede continuar con su autocomprensión anterior, ni justificar esa autocomprensión en el NT. La situación actual muestra la verdad de la Iglesia, si ésta predica a un Dios que es esperanza real para la mayoría de los oprimidos, sin apelar apresuradamente a la reserva escatológica; si busca mediaciones seculares que den eficacia a su predicación, sin distinguir apresuradamente entre lo natural y lo sobrenatural; si llama por su nombre el pecado concreto, a las estructuras capitalistas, que son las que de hecho hoy configuran a la sociedad; si se dirige explícitamente y enfoca su misión directamente hacia las grandes masas de oprimidos, sin apelar apresuradamente al amor cristiano universal, que termine con la parcialización de la opción cristiana; si la Iglesia está abierta al riesgo y la persecución, y si éstos ocurren de hecho, sin refugiarse en actividades que por su naturaleza son social y políticamente asépticas. En todo este quehacer, la Iglesia irá también comprendiéndose a sí misma como la continuadora de Jesús, expresará su fe en él explícitamente pero desde dentro de esa historia; su fe en Jesús se basará en último término en el hacer la misma fe de Jesús. Su liturgia será la expresión de la gracia de Dios, que la capta en el mismo hacer la locura que supone el seguimiento de Jesús.

El criterio en caso de conflicto no aparece sólo en la verdad, sino

en el encontrarse haciendo la verdad. Obviamente nadie será tan presuntuoso para afirmar que él la está haciendo químicamente pura. Lo que hemos ofrecido son criterios genéricos que apuntan desde el NT a lo que significa hacer la verdad. Y un criterio formal que está a la base de todo lo dicho, es si en la Iglesia se opera una conversión, lo cual no significa simplemente un cambio o adaptación a una nueva situación, sino un hacer lo contrario de lo que se estaba haciendo en muchos casos. Esto se desprende de la esencia de la fe cristiana en un Dios últimamente crucificado, que constantemente cuestiona la verdad del statu quo eclesial, rompe el interés y la inercia de lo que comúnmente es tenido como bueno.

¿Puede haber entonces unidad de la Iglesia? Esa unidad como tal es un don escatológico, cuando Dios sea todo en todo. En la historia lo que deberá haber es la búsqueda de la unidad, pero no basada ni en la uniformidad impuesta, ni en una fe expresada genéricamente, sino en la misma misión, en el hacer como Jesús en una situación determinada. La unidad de la Iglesia en la historia siempre será relativa, parcial y provisional. En cuanto institución deberá buscar los mecanismos y formas de esa unión; en cuanto profecía esa unidad lograda se volverá a quebrar, hasta que la institución logre integrarla de alguna manera, a la espera de que surja otro movimiento profético. La unidad de la Iglesia se va haciendo en la dialéctica de unión y conflicto. La institución recordará que los cristianos deben *unirse;* la profecía que deben unirse *cristianamente.*

NOTAS

(1) Lo estructuralmente conflictivo del pluralismo teológico tal como se desarrolló alrededor del Vaticano II lo formula así K. Rahner: "Si afirmamos esto [la función del magisterio en la nueva situación pluralista] con toda decisión como un derecho y un deber del magisterio de la Iglesia, no negamos con ello —sino que lo afirmamos positivamente— que el modo de ejercitar tal derecho y tal deber tiene necesariamente que recibir, al menos en ciertos aspectos, una configuración totalmente nueva, dado que el pluralismo de hoy no es sólo un hecho concreto, sino que ha tomado conciencia de su insuperabilidad". "El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia" en *Concilium 46,* 1969, p. 438.

(2) Tanto en el Encuentro del Escorial de 1972 como en el de México de 1975 se constató que la teología de la liberación no es una dimensión monolítica sino que arremolina a su alrededor una familia de opciones. Es por lo tanto una simplificación hablar de "dos" corrientes. Pero en general, por las relaciones sobre todo de mutua oposición se puede hablar de una corriente de liberación y de "otra" que no está bien definida, pero que se constituye como corriente precisamente en contra de la corriente liberacionista.

(3) G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* Salamanca, 1972, p. 353.

(4) J. L. Segundo. "Las 'élites' latinoamericanas: problemática humana y cristiana ante el cambio social" en *Fe cristiana y cambio social,* Salamanca, 1973, p. 209.

(5) G. Gutiérrez, *op. cit.,* p. 359.

(6) A. López Trujillo, *Teología liberadora en América Latina,* Bogotá, 1974, p. 78.

(7) *Ibid.,* p. 73s.

(8) *Ibid.,* p. 73. Todo el tratamiento de la unidad y división en la Iglesia es bien iluminador. En primer lugar distingue tres posibles planos de la unidad: el de la fe, el de la fraternidad y el de la política. López Trujillo admite que la fe es mediada por la fraternidad pero no queda nada claro qué lugar ocupa la política en la realización de la fe. Por los ejemplos concretos que pone parece que está en contra. En esto vemos dos grandes fallos. 1) El análisis que hace de la unidad de la Iglesia lo deduce sobre todo de Pablo cuando éste está hablando de cómo se construye hacia dentro la tal unidad. Pero como hemos dicho no basta este tipo de consideraciones, sino que hay que pasar a la realización de la misión ad extra para plantear el problema de la unidad de los cristianos, puesto que la Iglesia no es un fin en sí misma, sino que está al servicio de otra realidad. 2) La eclesiología de fondo es intraeclesial; no aparece un análisis serio de la realización de la Iglesia con Jesús de Nazaret ni con el Dios de Jesús. De esta forma puede hacer declaraciones absolutas sobre la Iglesia misma y sus características; más aún, puede sacar de una determinada concepción de Iglesia —en este caso la paulina— conclusiones generales que ignoran la historización de la Iglesia en nombre de Jesús. Al absolutizar la eclesiología se absolutizan automáticamente ciertas notas de la Iglesia, como es la unidad. Pero el problema consiste en analizar en qué consiste la unidad *cristiana,* y esto no se resuelve en base a un análisis de la Iglesia, sinò de aquello que le da sentido: el reino de Dios que anuncia y hace Jesús.

(9) K. Rahner, "Historia de las Herejías" en *Sacramentum Mundi III,* Barcelona, 1973, p. 394.

(10) "El pasado y el presente de la praxis liberadora en América Latina" en *Liberación y Cautiverio,* México, 1976, p. 296.

(11) *Atheismus im Christentum, Hamburg,* 1970, p. 15.

(12) I. Ellacuría, "En busca de la cuestión fundamental de la pastoral latinoamericana", *Sal Terrae,* agosto-septiembre, p. 567.

(13) *Ibid.,* p. 567.

(14) Es ejemplar la discusión entre Pedro y Pablo. "Cuando Cefas fue a Antioquía, me opuse a él cara a cara, porque era culpable. Pues antes que llegaran algunos de los de Santiago, comían con los paganos; pero cuando llegaron se echó atrás y se separó, temiendo a los circuncisos" (Gal 2, 11s). Lo que Pedro está poniendo en entredicho no es la verdad teórica del evangelio, sino su concreción práctica con consecuencias visibles. Cuando esa actitud de Pedro llega a la publicidad, Pablo no tiene

inconveniente, más aún, considera su obligación reprenderle públicamente. "Pablo se opone a tal negación práctica y objetíva de la verdad del evangelio. Se llega a un altercado público, o sea, a una acusación pública de Pablo a Pedro. El escándalo público tiene que ser criticado y removido en la Iglesia públicamente", H. Schlier, *La Carta a los Gálatas,* Salamanca, 1975, p. 103.

(15) J. L. Segundo, *Liberación de la Teología,* Buenos Aires, 1975, p. 14.

(16) *Ibid.,* p. 12.

Cuarta Parte

LA PRODUCCION SOCIAL DE LA VIDA REAL Y EL ANUNCIO DEL EVANGELIO DE LA VIDA

TEOLOGIA DE LA VIDA
TEOLOGIA DE LA MUERTE

Raúl Vidales

NOTA

Para redactar este trabajo he usado los materiales del Encuentro. Teniendo en cuenta que todos son "policopiados" y están sujetos a algunas revisiones de los autores y que, por supuesto, cambiarán de paginación en el impreso, he preferido, al citar las ideas de los autores, poner entre paréntesis su nombre. Se sobre-entiende que la referencia es al escrito que, revisado o no, se incluye en este volumen.

Tanto el avance de la expansión capitalista como la contra-propuesta surgida de los movimientos populares revolucionarios, han ido configurando la actual coyuntura internacional bajo nuevos perfiles y modalidades. Las ciencias sociales ligadas al proyecto revolucionario de libertad, a pesar de los espinosos e intrincados derroteros, han logrado arribar a renovados instrumentos de análisis y reflexión. Por su parte, la reflexión teológica también ha entrado, después de penosos tanteos y búsquedas, en los terrenos francos de un avance cualitativo. Hemos llegado, todavía al comienzo, a un nuevo "nudo metodológico" entre reflexión científica y reflexión teológica. Nudo metodológico complejo, sin duda, pero ya sufiencientemente ubicado y aprisionado en la dinámica de los procesos políticos concretos y del mismo discurso teórico. Se trata de una renovada manera de asumir la praxis política total dentro de un proceso metodológico y en vista a la construcción histórica alternativa de un orden de libertad. Dentro de esta emergente convergencia entre reflexión científica y reflexión teológica, el aporte proveniente de la economía adquiere un carácter determinante y lo político se vuelve decididamente prioritario. En la instancia que entronca lo económico con lo político, se juega el lugar metodológico de la reflexión teológica. De esta manera, la teología asume bajo nuevas dimensiones de globalidad y complejidad, las propuestas de la nueva fase de la internacionalización del capital. Propuestas que están envueltas, tal vez como

jamás en la historia del capitalismo, en el aroma religioso inmanente a la fetichización de las relaciones mercantiles. Podemos, por tanto, sostener la firme sospecha de que si el capitalismo exhala un "halo religioso" es porque en su estructuración más profunda está montado y amasado con una anti-teología, una teología-antiutópica, una teología de la muerte. Y, correlativamente podemos decir, que una cierta producción teológica actual que "circula" como "legitimación" de las relaciones económicas, es en realidad el soporte ideológico y la cara de bondad que oculta el carácter asesino del sistema opresor. Digamos por tanto, que si nos empeñamos en ubicar el entronque metodológico entre reflexión científica y reflexión teológica, es porque hay la base histórica que lo hace posible: la lucha histórica donde se enfrentan tanto el proyecto de opresión como el de la libertad. Es a partir de aquí que empieza un camino metodológico para asumir el "acto político" total y sus dinamismos; acto político que entraña, de un lado, el desemascaramiento de las falacias del imperialismo, y de otro, la lenta pero eficaz construcción de una alternativa histórica en todos sus niveles.

¿Dónde ubicamos pues este "nudo metodológico"? Allí mismo donde el proyecto de dominación económica fetichizado, se convierte en un proyecto político de dominación. Allí donde se generan y estructuran las relaciones mercantiles como "objetos de piedad"; donde está la raíz de "legitimidad" del sistema dominante; donde radica "el espíritu de sus instituciones", el "sentido común" de la sociedad burguesa; donde el "dios-capital" se relaciona como objeto de adoración después de haber creado sus propios devotos. Allí de donde emana toda "legalidad" del sistema, es también donde se juega el elemento que condiciona toda la reorganización de la religión, de tal manera que las mercancías convertidas en objetos de piedad, como la relación con ellas, no hace sino reproducir la disposición de sometimiento a la institucionalidad dominante. De esta manera, el "espíritu de legitimación y sometimiento" en nombre de la institucionalidad y la estabilidad de las instituciones, viene a ser, en definitiva, la legitimación de la opresión y de la muerte de los dominados.

Es evidente pues que, metodológicamente, este "espíritu de las instituciones" dominantes, sólo es detectado y confrontado desde la alternativa revolucionaria de la "espontaneidad utópica", sed "institucionalizada" en las organizaciones revolucionarias de izquierda o quede libre en la propuesta radical anarquista. Ambos "espíritus" están enfrentados en una lucha histórica y por tanto, el proceso metodológico tendrá que avanzar por la historización de ésta relación dialéctica; y sólo podrá hacerlo a partir de la positividad de la lucha revolucionaria dejando en claro que cuando digo "espontaneidad", no significa necesariamente una "lucha espontánea" cuanto al horizonte utópico infinito. Y que cuando digo "trascendentalidad" hago también referencia a la

necesaria disciplina que debe caracterizar la "institucionalidad orgánica" de las mediaciones hacia la utopía; es decir, se trata de una "trascendentalidad" ya presente y por lo mismo movilizadora, revolucionaria. Es desde esta postura, que es posible trastocar la propuesta del sistema dominante, que pretende hacer creer que sólo es posible salvar la vida mediante las instituciones; la contrapropuesta utópica es precisamente lo contrario: hay que conquistar un estado de vida libre, posible, sin instituciones. Siempre queda abierto el espacio a la problemática de los proyectos políticos concretos.

LA TEOLOGIA DE LA MUERTE

Mi sospecha fundamental es la siguiente: si hoy el capitalismo se puede presentar bajo una cara religiosa, es porque en su estructuración más profunda está amarrado a un componente "teológico" y, correlativamente, una cierta producción teológica actual se proyecta como sustento ideológico legitimador del sistema opresor. Esto significa en otras palabras, que estamos ante una "teología dominante", una "teología de la muerte".

Esta afirmación, en su contenido histórico no es en modo alguno nueva, ni mucho menos. Tampoco lo es la realidad a la que ha servido. Viene desde antiguo, y siempre ha estado presente como ingrediente ideológico "anti-utópico", dentro de los sistemas de opresión ya desde antiguo. El núcleo central de esta ideología teológica dominante, es la negación de toda esperanza utópica de libertad, más allá de los modelos concretos de dominación a los que sirve. Podríamos, por tanto, distinguir dos elementos de esta que estamos llamando "teología de la muerte": 1) Su raíz y estructuración y 2) sus proyecciones concretas.

1) Si nos preguntamos por sus raíces, en la época actual, debemos colocarlas en las formas de relaciones sociales de producción, generadas por la división del trabajo impuestas por el capitalismo, que arrancan el producto del productor. Cuando los bienes son producidos por trabajadores privados, independientes unos de los otros, toman la forma de mercancía y establecen relaciones sociales entre sí (Norbert Lechner). De esta aparente sustantividad de la mercancía, de su "vida propia", resulta el carácter privado del trabajo que impide al producto "encajar, por tanto, dentro del trabajo colectivo de la sociedad, dentro del sistema elemental de la división social del trabajo" (Lechner). De aquí en adelante la lógica será inversa, no del productor hacia los productos, sino de los productos, como mercancías, hacia sus productores: imposibilitados de regular el trabajo colectivo de la sociedad, los hom-

bres (productores privados) están obligados a seguir los movimientos caprichosos de las mercancías. Son ahora las mercancías las que dictan las leyes que regulan la actividad humana. El hombre en lugar de ordenar el mundo mercantil según sus intereses, debe deducir las normas de su propio comportamiento de las "leyes del mercado". En "un régimen de sociedad, en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre y no éste sobre el proceso de producción", las formas mercantiles adquieren la fuerza de leyes naturales; la conciencia burguesa considera las relaciones mercantiles, como "algo necesario por naturaleza, lógico y evidente, como el propio trabajo productivo" (Norbert Lechner). Mientras que el individuo cree obedecer las normas eternas de la naturaleza humana, en realidad, las relaciones sociales entre los hombres obedecen a un fetiche, reflejo de la subjetividad alienada (Norbert Lechner).

De aquí en adelante

> en tanto se desarrollan las relaciones mercantiles hacia la forma de dinero o capital, el mismo fetichismo mercantil se desarrolla, y aparece el fetichismo del dinero y del capital. Estas son las tres etapas centrales del análisis desarrollado por Marx. Pueden ser consideradas a la vez, como etapas históricas del fetichismo, o también como yuxta-posiciones en la sociedad capitalista actual (1).

A los productores sólo les quedará adaptarse a este mundo "caprichoso" de las relaciones mercantiles si quieren sobrevivir, y lograrán hacerlo, en la medida en que adopten este sometimiento, dentro de la maraña "politeísta" (representaciones religiosas) de las mercancías. Sin embargo:

> este mundo politeísta pasa a ser un mundo monoteísta, en el grado en el cual se toma conciencia de que el conjunto de las mercancías y sus movimientos subyace un principio unificador, que es en última instancia el trabajo colectivo de la sociedad; o el sistema elemental de la división social del trabajo, y que aparece mediatizado por el capital (2).

En todo caso, todas las imágenes religiosas ligadas a las mercancías y sobre todo, su principio unificador, "el capital", entrañan la negación misma del hombre y su libertad. En ambos casos

> se trata de una proyección hacia el mas allá, a partir de la cual se interpreta la efectiva arbitrariedad de los movimientos del mercado, el cual se convierte en un ámbito sacrosanto. Mientras estas arbitrariedades atestiguan en verdad la falla del mercado de asegurar la vida humana, esta falla se transforma en voluntad de un Dios arbitrario,

que exige respeto a este mundo mercantil sacrosanto. Las imágenes religiosas tienen, por tanto, como su esencia, la negación del hombre y de su posibilidad de vivir. Son portadoras de la muerte. Se trata de una imagen de Dios que es Anti-Hombre (3).

Queda así establecida la relación entre los "objetos de piedad" construidos y los sujetos buscados. Esta relación no puede ser otra que la del sometimiento, y por esto mismo se trata de una ideología de la opresión, en la medida en que exige la renuncia de la libertad y de la vida, en aras de la supervivencia y estabilidad del sistema opresor. Hablábamos de la estructuración fundamental "anti-utópica" del sistema y de su carácter teológico, este es. Se trata pues de una teología anti-utópica, fundamentada sobre las relaciones económicas mercantiles de la dominación: las relaciones económicas son el contenido de las formas religiosos-teológicas. El desarrollo de las relaciones mercantiles implica no sólo una determinada legalidad jurídica y normatividad social, sino también una seudo-religión en la que se estructuran valores éticos y formas rituales. En resumen, a esta teología y ficción religiosa subyace una relación económica determinante: la producción mercantil.

2) Esta "teología fundamental", puede tener desdoblamientos multiformes de acuerdo con los condicionamientos históricos de la expansión capitalista, sobre todo a través de ciertas formas oficializadas que luego se introyectan en las masas populares. Estas formas de teología dominante, se explicitan generalmente en los momentos de crisis: es decir, del reciclaje del capitalismo de un lado y de la insurgencia revolucionaria de otro.

No pueden quedar neutras, porque es en este preciso momento, en que se explicitan jugando un papel importantísimo para la sustentación de la "legitimidad", del "espíritu de las instituciones". Los ejemplos los tenemos muy presentes en la historia reciente de América Latina, especialmente en torno a los modelos de "seguridad nacional" de los gobiernos militares, y actualmente, en la transición hacia una "democracia restringida". Mas adelante podré explicitarlos, cuando hable del nuevo modelo propuesto por la expansión capitalista y "los derechos humanos".

Los "desdoblamientos" de esta teología, configuran un fenómeno totalmente nuevo en la historia, a partir del s. XIX; se trata de la primera vez en la historia que existe la condenación abierta o soslayada de ciertas corrientes revolucionarias teológico-prácticas de los cristianos en nombre de ciertas relaciones de producción; sobre todo a partir de lo que ha venido llamándose la "Doctrina Social de la Iglesia". La sociedad burguesa estableció sobre las relaciones mercantiles, un nuevo tipo de relación con las ideas; así, mientras tradicionalmente la Iglesia tenía

primordialmente atención directa al contenido de los dogmas, ahora tiene que fijarse más bien si la práctica de estos dogmas, más que su enunciado formal, está o no de acuerdo a las nuevas condiciones sociales impuestas por la sociedad burguesa. Al capitalismo jamás le importará la postura de ciertas teologías "religiosamente progresistas", pero "políticamente conservadores", es decir, finalmente burguesas. El criterio de "ortodoxia" será entonces la conveniencia o repugnancia de las ideas a los intereses de la sociedad burguesa. Dentro de ella cualquier pluralismo es "legítimo" mientras no se contravega el "espíritu de sus instituciones" y el "sentido común" impuesto como norma de legitimidad burguesa. Es evidente que en este juego tanto la Iglesia como su teología serán reconocidas como "verdaderas" en tanto se adecúen a sus intereses; este sometimiento será la raíz de su propia "legitimidad". En resumen, para la sociedad burguesa, el criterio de una "teología ortodoxa" será pues, el ser una "teología compatible" con la lógica impuesta por las relaciones económicas capitalistas.

El problema central para este tipo de teología se ha ido polarizando cada vez más, no tanto en el enunciado formal de los dogmas,cuanto en la práctica y las mediaciones históricas por las que atraviesan las distintas corrientes cristianas. No por acaso durante buena parte del siglo pasado y el presente, la Iglesia fue centrando los criterios de ortodoxia sobre su "doctrina social". Este es el terreno donde se entra en relación directamente con las normas de juego impuestas por la "voluntad común" de la sociedad burguesa; y es también aquí donde una lesión al "espíritu de las instituciones" burguesas, significará también un atentado contra la fe, contra la Iglesia y sus instituciones. Si llevamos este razonamiento hasta sus últimas consecuencias, tenemos que decir, que, en última instancia, son las relaciones económicas y su propia lógica el criterio de ortodoxia impuesto a la teología y a las praxis eclesiales. Y por esto mismo la hemos enunciado como una "teología de opresión", una teología que entraña la lógica de la muerte, por cuanto llega a legitimarla en aras del "bien común" burgués. De aquí que el cuerpo doctrinal social de la Iglesia esté expuesto a juzgar bajo distintas modalidades doctrinales,que le va imponiendo la dinámica de expansión capitalista: doctrinas siempre capitalistas pero de corte neo-capitalista, reformista, y aun facista. Dejo planteada aquí la sospecha acerca de la "resurrección" de la Doctrina Social de la Iglesia, precisamente en este momento de reacomodo del sistema y de nuevas propuestas burguesas frente a la insurgencia de las periferias.

La lógica pues, del discurso teológico dominante, como de la ética, tendrán que entrar por la lógica de las relaciones económicas y su dinámica; evidentemente que en el terreno de la práctica, esta lógica prevalece como criterio de verdad frente al mismo criterio interno que pudiera exhibir la Teología. Precisamente porque en esta lógica el or-

den político está concebido al servicio y para salvaguardar la estructura económica y el Estado, es concebido posterior a la propiedad privada burguesa; sobre esta estructura los hombres —me refiero a los sujetos no-propietarios— quedan expuestos a las reglas de juego impuestas por esta bisagra, insoslayable. Sobre esta base, cualquier enunciado general acerca de los derechos de los ciudadanos resulta de hecho, el privilegio particular de los poderosos al mismo tiempo que la agresión permanente, por estructural, de los derechos de los más débiles. Por eso podemos acusar al sistema capitalista de "violento" desde sus mismas raíces; y por esto mismo podemos desenmascarar a la teología que surge sobre estas bases como una "teología de la opresión", una "teología de la muerte".

Desde este punto la reformulación de las representaciones religiosas, queda expuesta a seguir su lógica interna de reproducción y reformulación, pero siguiendo la dirección impuesta por las relaciones económicas. Las imágenes de Cristo por ejemplo, podrán inculcar una actitud de sometimiento al orden establecido o bien inculcar una conducta rebelde; otro tanto puede pasar con la representación de elementos centrales del mensaje cristiano como: paz, voluntad divina, reconciliación, etc. . . . y de las mismas prácticas religiosas. Podrán reproducirse en el círculo intrasistémico impuesto por el desarrollo de las relaciones económicas y sostenido por el Estado. En esta estructuración se pueden privilegiar algunos elementos, otros pasar a lugar secundario y, otros finalmente, olvidarlos o atacarlos incluso como "anti-cristianos". Es evidente que todo este mecanismo se hace de forma no preconcebida e incluso inconsciente; pero en la medida en que, explícita o implícitamente un determinado discurso teológico coincide con las reglas de juego impuestas por las relaciones de producción, les sirve necesariamente de soporte ideológico. Esto ya no depende de la voluntad explícita de las personas sino de las relaciones sociales determinadas por las que entra el discurso teológico.

Dentro de un proceso como el presente, privilegiar los elementos de pasividad, de resignación, dolor pasivo, sumisión, o cuando se relativiza el proyecto político de emancipación so pretexto de la "trascendencia" futura definitiva y la única valedera, es estructurar precisamente los mecanismos de la muerte por cuanto equivale a ser la teología de los esclavos que han renunciado a su libertad y a su vida, en aras de una "voluntad divina" omnipotente surgida del mundo de las relaciones económicas. La historia, y no lejana, nos da ejemplos evidentes de la realización de esta sacralización del orden establecido, en la que cae la teología dominante de la muerte; sobre todo cuando estos símbolos religiosos han logrado aglutinar el sentido religioso de las masas que es, en última instancia, el "sentido común" de la sociedad burguesa introyectada a través de las representaciones religiosas. ¿Cómo se juega esta Teología dentro de las nuevas propuestas del imperialismo?

LA NUEVA PROPUESTA DEL IMPERIALISMO

La actual "crisis de legitimación" de los países capitalistas radica en la reformulación y re-acomodo entre Estado y Sociedad Civil. En la sociedad burguesa, la "ley natural" se concentra en el orden económico, mientras que a la esfera política solo toca la salvaguarda del buen funcionamiento del orden económico. "Las mismas relaciones mercantiles crean la ideología del intercambio, aquella 'santa trinidad' de libertad, igualdad y propiedad privada en que descansa la legitimidad del poder" (Norbert Lechner). Los distintos mecanismos de legitimación (el pueblo como 'locus' del contrato social en que se funda internamente la estructura de dominación; y la nación como mecanismo de identidad colectiva que media entre las estructuras formalmente universales de la economía con las estructuras particularistas de la política) se vuelven insuficientes cuando la esfera económica se ve amenazada por sus conflictos inmanentes. Para legitimar pues, la estructura económica hay que despolitizarla y hacer del antagonismo de clases un conflicto intra-sistema. "Las sociedades capitalistas desarrolladas han ido impulsando la legitimación del nuevo orden a través de una "democracia de masas" (Lechner). Tal proceso de legitimación exige un "Estado de bienestar", es decir de un Estado que asuma tareas compensatorias mediante las cuales se puedan mantener las contradicciones del sistema dentro de límites aceptables. Una relación recíproca se establece entre orden económico y Estado, este a cambio de su función de asegurar el buen funcionamiento económico, recibe también las bases necesarias para su sustentación: sin embargo, cuando se presentan los momentos de crisis, el sistema político tendrá que seguir siendo, a pesar de todo, buen garante del sistema económico sin poder recíprocamente disponer libremente de recursos.

Actualmente enfrentamos una "crisis" del capitalismo o por lo menos lo que podemos llamar una "tendencia hacia la crisis", tanto económica (el sistema económico fracasa en la realización de sus objetivos) como política (el sistema económico no sólo no logra satisfacer las necesidades materiales que creó sino que este rendimiento insuficiente pone en duda las mismas necesidades).

Es en estos momentos de "crisis de identidad", cuando se resquebraja la confianza en el sistema, es cuando vuelve a surgir la necesidad imperiosa de restablecer de nuevo su "legitimidad"; un "sentido común para la nueva situación" es decir, crear un nuevo espacio de "confianza" y confiabilidad. Las salidas no funcionan igual, por supuesto, para los países industrializados que para los periféricos. Para los primeros la salida "autoritaria" es ahora inadecuada; en la fase actual de internacionalización del capital los problemas rebasan los límites geográficos de

los propios países y se mundializan; su proyecto debe, dentro de las flexibilidades exigidas por las distintas situaciones particulares, asumir una perspectiva mucho más universalista en términos de "internacionalización". Además, los países capitalistas desarrollados ya han superado esta etapa y no enfrentan ciertamente el problema de la hegemonía del capital a nivel nacional; el problema de hegemonía se presenta ahora a escala internacional. Sin embargo, para los países periféricos, tanto la salida "autoritaria" (militarismos), como la propuesta de la "Democracia Restringuida", propuesta por la Comisión Trilateral, tienen vigencia.

Ya anoté arriba cómo dentro de la lógica de expansión capitalista, son las relaciones mercantiles y no las necesidades humanas las que dictan el ordenamiento social; es decir que hay un ordenamiento fáctico de la sociedad, previo a su institucionalización política y su legitimación ideológica. Por tanto la actual fase de la expansión capitalista que se ha venido señalando como una tendencia hacia un nuevo modelo de acumulación en las periferias, directamente ligado a una nueva fase de internacionalización del capital y división internacional del trabajo, debe ser comprendido dentro de esta lógica y dentro ella sus propuestas de reajuste de los aparatos políticos e ideológicos.

Dejando abierta la discusión sobre la profundidad y globalidad de lo que hoy se ha dominado "crisis" del sistema capitalista, debemos asumir, mucho más radicalmente sus causas y proyecciones respecto de los países dependientes. Nos importa especialmente el reacomodo de los aparatos políticos e ideológicos en su fachada teológica-religiosa de la nueva propuesta imperialista.

a) De la "Seguridad Nacional" a la "Democracia Restringida"

A estas alturas ya ha sido estudiada muy acusiosamente tanto la génesis como la ligazón estructural de las ideologías y Estados de "Seguridad Nacional", con las exigencias provenientes del avance de la expansión capitalista; clave esencial para dar una correcta apreciación y juicio del problema. Y, aun cuando todavía algunos países persisten en este modelo, tal parece que las tendencias de la internacionalización del capital empuja hacia nuevos modelos tanto políticos como ideológicos. No quiere decir esto que vayan a quedar atrás necesariamente los aparatos y recursos represivos de los Estados; simplemente se reformularán bajo nuevas formas opresoras y represivas.

En todo caso es importante analizar, como ya se ha hecho en algunos casos, el funcionamiento de las proyecciones teológico-religiosas de las relaciones económicas en un determinado momento de crisis. Si fundamentalmente el fenómeno de los estados de Seguridad Nacio-

nal, especialmente militares, han sido —por hipótesis— "la respuesta tecnocrática y elitista a la crisis que se produce en un tipo de Estado, social-participacionista y de compromiso, que había caracterizado las etapas anteriores de tipo populista y desarrollista en diversos países" (Aldo Bünting). El problema será descubrir cuál era la coyuntura económica en el fondo de este reacomodo de las fuerzas políticas y sociales y cuál la raíz económica de su legitimación. Sobre estas bases, la proyección religioso-teológica cobra una especial importancia. Porque si bien es cierto que ha habido una "crítica" por parte de las Iglesias y de algunas corrientes teológicas a la ideología y a la práctica de la llamada "Seguridad Nacional":

> La comprensión del desarrollo social y político anterior a los regímenes militares —de algunas sociedades latinoamericanas— en términos de 'caos económico y social', 'tensión y desorden', y el advenimiento de dichos regímenes como la 'reacción al caos', es decir como la instauración del orden, coloca la explicación en el mismo nivel de las autojustificaciones de los regímenes que se critica (Hugo Villelá).

Es decir, que esta crítica al Estado de Seguridad Nacional entra al juego de los reformismos: no ofrece más metas que las que son posibles ofrecer; no precisamente las que podrían ser postuladas por el horizonte infinito de la utopía, porque esto rompería el "consenso" entre las clases, impuesto de antemano por el sistema. Solo se han de proponer las metas que favorezca "el consenso", el "sentido común" burgués, frente al cual, los pobres tienen necesariamente que renunciar de ante mano a sus justas reivindicaciones en aras del "bien común" y de la paz dominante. Esta paz "reconciliatoria" es la que traerá la efectividad del "consenso"; no cabe duda pues que la proyección religioso-teológica sobre la legitimidad del sistema, precisamente cuando este ha perdido coyunturalmente su capacidad de legitimación, es decisiva. Se trata pues de una crítica que en el fondo no se distancia de la lógica del sistema; porque, dentro de este ámbito queda flagrante la contradicción de pretender defender las reivindicaciones de aquellos que han tenido que renunciar previamente a ellas para contribuir a "la paz" intrasistémica, que continúa la misma racionalidad y que hace posible seguir violando los derechos elementales de los pobres. Lo único que consiguen este tipo de críticas teológicas, es precisamente dar por supuesta la legitimidad del sistema y con esto servirle de apoyo ideológico. Las consecuencias en el terreno político, en cuanto a visualizar un proceso de real democratización, son desastrosas.

> Las críticas correctivas por su carácter de interior al sistema, conceden cuotas de legitimación que devienen en soportes del régimen que se critica . . . En general esta legitimación ha sido entregada justificando los orígenes de la dominación, es decir en el momento

del advenimiento del "orden" y de la supresión del "desorden". Mientras que las críticas son ejercidas en el momento del desempeño de la dominación. Se da así un tipo de tensión entre concesión de legitimidad y críticas correctivas. Estas últimas vienen a regular el plus de legitimidad que la razón religiosa puede otorgar a la dominación según sea la calidad de su ejercicio del poder. Es la dinámica para "mejorar" la dominación (Hugo Villela).

Nuevamente debo recordar que este funcionamiento de la ideología religioso-teológica de la dominación, funciona más allá de la intencionalidad y voluntad de los agentes; pero esto no impide que, en cuanto coinciden con las relaciones económicas propuestas por el capitalismo, terminan siendo finalmente su soporte ideológico de legitimación y justificación.

La tensión entre "críticas correctivas" y "legitimación" viene a ser reforzada por el carácter empiricista de esta crítica: el análisis que subyace a esta crítica es una sumatoria de "excesos" ya sea de los administradores del régimen o de las clases beneficiarias de su política. Las explicaciones no se buscan en la crítica a la racionalidad global del sistema, sino más bien en una adecuada jerarquización causal de los efectos que se denuncian. De este empiricismo de lo fáctico se salta, sin mediaciones de análisis social sobre la totalidad, a la confrontación de los principios éticos fundantes de una convivencia social (el principio de "la persona humana" y sus implicaciones), ya en cuanto son principios vulnerados por los excesos, ya en cuanto formulados como meta para alcanzar. La ética aparece usada como resupuesta reactiva a los efectos denunciados por la crítica empiricista. En este uso empiricista de la ética, ésta se convierte en moralismo (Hugo Villela).

El trasfondo de "el bien común" como imperativo a lograr a cualquier precio, vuelve a hacer caer las proyecciones ideológicas en términos de "paz y reconciliación", lo que en términos prácticos vuelve a significar, en última instancia, el consenso buscado por el "bien común" de la sociedad burguesa. Importante me parece además, la reacomodación de la institución eclesial frente al Estado en gobiernos de Seguridad Nacional militar; en estos casos, señala Villela, el enfrentamiento crítico —dentro de sus límites— con que la Iglesia aborda al Estado de Seguridad Nacional, la lleva a maximizar su autonomía frente al Estado y a asumir un rol de mediación que significa también rearticulación de la Sociedad Civil. Todo mediante un hábil (siempre inconsciente) reacomodo mediante el cual la práctica de algunos sectores dominados sólo logra salir a flote mediante la superposición con la práctica institucional de la Iglesia, un insistente manejo de los elementos universalitas que logren vehicular la restitución del consenso en peligro y

finalmente, la selección de las demandas provenientes de los sectores dominados en la línea precisamente de lograr "la paz", aunque esto signifique la postergación indefinida de sus auténticas reivindicaciones. Sin embargo, como anotábamos al principio, las tendencias predominantes de la expansión capitalista nos llevan hacia las nuevas propuestas del imperialismo. Y aquí, nuevamente la pregunta: ¿cómo funciona la Teología dominante?

b) La Trilateral y la Democracia Restringida

Sin pasar por alto las tendencias en la expansión del capitalismo internacional, lo que marca ahora un avance dentro de la actual coyuntura es sin duda la propuesta de la Comisión Trilateral. Nuestra perspectiva es poder detectar el entronque en el que se articula estructuralmente la "teología de la muerte" es decir, las representaciones teológico-religiosas legitimadoras de las nuevas relaciones económicas impuestas por la internacionalización del capital.

El reacomodo de la "esfera económica" y la "esfera política" y sù inter-relación señalan el trasfondo de análisis:

> El desarrollo del capitalismo lleva a cabo una distinción entre lo económico y lo político, entre productor y ciudadano, entre lo privado y lo público, el mismo proceso transforma la legitimación del poder.

A través del desarrollo capitalista como antes anoté, la sociedad queda organizada bajo cierta racionalidad: la ley natural se concretiza en el orden económico mientras que a la esfera de lo político sólo corresponde la salvaguarda del primero, pero jamás trastocarlo o modificarlo.

Por tanto, queda asentado que, siempre todo principio de legitimación y permanente auto-legitimación del capitalismo, radica en la esfera económica. Y sólo a partir de aquí se puede determinar, en última instancia, la reformulación de la esfera política y de la ideología que deberá acompañar a cada reacomodo en el reciclaje del sistema. Los mecanismos, tanto en la esfera política como en la ideológica, tendrán que ir encaminados a lograr una referencia permanente a una "legalidad" a partir de la cual se pueda establecer un "consenso", una "voluntad común", un "sentido común" que aglutine y concilie las contradicciones generadas por el mismo sistema en cada etapa de desarrollo. Esto será tanto más necesario cuanto más amenazada se encuentre en momentos coyunturales la esfera económica.

En este contexto es que se sitúa lo que eventualmente se puede denominar como "crisis" del capitalismo actual, sobre todo si hablamos en términos de la hegemonía internacional. De aquí surgen ahora las nuevas propuestas en las que la esfera política tiene que entrar, más que nunca, a legitimar las nuevas relaciones económicas, ahora bajo la amenaza de un debilitamiento internacional. Y es aquí también donde las propuestas políticas dependientes de los Estados precisan de un soporte ideológico que logre restaurar el "consenso" necesario, sin el cual las contradicciones degenerarían en "caos". La propuesta se ofrece en términos de "democracia restringida". Lo que en otros términos significa "crisis de legitimidad" del sistema (del Nuevo orden económico internacional).

Aún cuando el "trilateralismo" más que una ideología estructurada y elaborada en sí misma, sea un conjunto de normas pragmáticas que tratan de sacar adelante los más graves problemas mundiales desde la perspectiva de los intereses vinculados al desarrollo continuo de los países ricos, los recursos político-ideológicos de apoyo a las nuevas relaciones económicas, por él propuestos, adquieren una especial importancia en la actual coyuntura.

> La política de Carter está encuadrada dentro de esta tesis: el militarismo latinoamericano no es el sistema más apto para generar en el momento actual y en su futuro próximo un desarrollo que favorezca adecuadamente los intereses de los Estados Unidos y de los demás miembros de la Comisión Trilateral. La crisis económica mundial exige que se incentiven al máximo los mercados internos, otorgando a las masas depauperadas un mayor poder adquisitivo. El militarismo latinoamericano ha favorecido preferentemente a ciertos grupos privilegiados que han llegado a ser competitivos en ciertos ramos más elementales de la producción industrial (Gregorio Iriarte).

Por tanto, el trilateralismo pretende ser totalizador. El destino de los pueblos, lo mismo que su forma de gobierno, está supeditado, en forma sutil pero real, a las decisiones trilaterales. El modelo standard ha sido ya elaborado y ha comenzado a ser exportado a los países de América Latina. Es un tipo de democracia *sui generis*, paniaguada y desleída, que se adapta perfectamente, no tanto a las necesidades de los países del Tercer Mundo, cuanto a los intereses del Pacto Trilateral. A este tipo de democracia que, según los países industrializados, está hecha a la medida de los países subdesarrollados, se la conoce como "democracia restringida".

Evidentemente que el desenmascaramiento de esta propuesta sólo podemos hacerlo si desde ya, pensamos en "términos alternativos", y esto sólo podemos hacerlo, no sólo desde las contradicciones fundamen-

tales por las que atraviesa el sistema capitalista sino también desde sus efectos directos en las masas populares y su propio proyecto político de libertad.

De arranque podríamos afirmar que básicamente nada ha de cambiar; el modelo propuesto por la Comisión Trilateral quiere que las cosas cambien para que fundamentalmente no cambien. Y esto significa que los mecanismos de opresión y represión sólo encontrarán nuevos aparatos y nuevas legitimaciones.

En efecto se trata de una "democracia":

> *Dependiente,* porque a través del control de la tecnología y del capital, nuestra prosperidad ha de depender de los países industrializados y siempre se ha de desarrollar en forma tal que ayude a la economía de los países poderosos, con el abastecimiento de materias primas y con mercados internos en expansión, en los que fácilmente los países ricos coloquen sus productos elaborados.
>
> *Complementaria,* porque si bien los mercados de los países ricos se abrirán a tal o cual producto de los países del Tercer Mundo, siempre han de ser controlados y reducidos, tanto en su expansión como en su naturaleza; por otro lado, ciertas industrias más peligrosas o menos rentables serán transferidas al Tercer Mundo, sobre todo aquellas que son altamente generadoras de polución como las petroquímicas y siderúrgicas.
>
> *Integrada*, ya que la integración es necesaria para aumentarr la capacidad de los mercados. Se presiona para que los ingresos de los países del Tercer Mundo sean mejor distribuidos para que el pueblo sea mejor consumidor de los productos elaborados en el área de los países industrializados (W. Leontif, citado por Gregorio Iriarte).

Se trata pues de suplantar los militarismos por cierto tipo de gobiernos civiles que posibiliten a corto y a mediano plazo la expansión capitalista, afianzando su hegemonía, dentro de la internacionalización del capital. El Estado tendrá una vez más, que ser un buen garante del buen funcionamiento del proceso económico y a su vez el Estado deberá ser bien "financiado" para asegurar la "legitimidad" del nuevo orden establecido.

> Una vez Smith afirmaba que "el único remedio para los males de la democracia es más democracia". Nuestro análisis sugiere que aplicar este remedio en la actualidad sería agregar aceite a las llamas. En verdad, algunos de los problemas de gobierno en los Estados Unidos hoy día surgen de un exceso de democracia —un "exceso de democracia"— en más del sentido en el que David Donald usaba para

referirse a las consecuencias de la revolución Jachsoniana que ayudaba a precipitarse a la Guerra Civil. En verdad, lo que se necesita es un mayor grado de moderación de la democracia (citado por Hugo Villela).

Sólo sobre estos presupuestos las "democracias" tendrán que ser "gobernables" en el concepto de la Comisión Trilateral. La democracia tradicional burguesa ha sido sometida a crítica dentro de los mismos países ricos, al evidenciarse su carácter puramente formal en su práctica cotidiana; y es que una democracia aunque sea limitada lleva necesariamente a los pueblos a exigencias mayores de participación. Durante toda la tradición de las democracias burguesas, en su ejercicio, jamás han logrado traspasar los linderos de la esfera política y de los derechos "civiles"; en América Latina sólo han reafirmado su intrínseco carácter selectivo y restringido, es decir, burgués.

Los perfiles que ahora proyectará este nuevo modelo de democracia "limitada", sin duda que se adecúan a los intereses de la internacionalización del capital; por tanto favorecerá modelos políticos e ideológicos "adecuados", lo que en términos de las contradicciones actuales del sistema, significa que entraña un carácter esencialmente antipopular aun cuando pueda revestir ciertas formalidades con apariencia democrática. Sólo se volverá a formalizar "la legitimación" de las nuevas relaciones económicas; todo estará estructurado para participar en el proceso de legitimación (elecciones, juego de partidos, Congreso, etc . . .), se institucionalizará la relación entre clases en base a un nuevo "consenso" y se planificarán los mecanismos para prever la recomposición de la legitimidad frente a cualquier alteración. Se podrá elegir un cierto tipo de "representatividad" que no sea realmente participativa de las mayorías organizadas en un proyecto alternativo, se mantendrá estrictamente dentro de la esfera política de los derechos civiles alejando el peligro de toda amenaza contra la esfera económica y se atomizarán los individuos o se proyectarán sujetos colectivos abstractos.

Podría parecer lejano que las Iglesias entren en este juego y, sin embargo, este modelo económico-político que subyace en la propuesta del Documento preparatorio a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y que se explicita precisamente en el Capítulo VI dedicado a "Las metas en la construcción de la Nueva "Sociedad". De esta manera se entra de lleno en el engranaje estructural de las nuevas propuestas del imperialismo, que revive y reformula los postulados del social-cristianismo, que a su vez ha guardado desde el principio el entronque ideológico legitimador con el núcleo de la sociedad burguesa y que se expresa de manera especial en tiempos de crisis de la base económica. En tales momentos esta tendencia demuestra una auténtica capacidad de volcarse por las vías "autoritarias". Pero en tiempos de "legiti-

midad ordinaria" el núcleo ideológico de esta ideología social-cristiana se formula de nuevo en términos de "Doctrina Social de la Iglesia"; no en vano, insisto, ahora se resucita. El proyecto social aparece formulado bajo la figura de un cúmulo de metas a alcanzar, pero el problema surge cuando se plantea la cuestión de: ¿cómo realizarlas? Es aquí donde se distingue entre metas últimas (horizonte infinito) y aquellas que realmente se puedan alcanzar; en esta coyuntura es que recién aparece con toda claridad su postura reformista. Y entonces el presupuesto es que habrá que postular las metas, no precisamente las que son necesarias, sino las que son posibles sobre y para el "consenso" necesario. Reivindicar la totalidad de las metas, es una utopía inalcanzable, sería el "caos" y rompería todo posible "sentido común", todo "consenso". Por tanto, el nuevo sentido común solo será posible sobre un "consenso" fundamental en que los más pobres tendrán que renunciar a la conquista de sus propias metas para salvar el "caos" y traer "la paz" y el "sentido común" de la sociedad. Sobre estas condiciones los pobres algún día llegarán a conseguir sus aspiraciones; mientras tanto es decisivo lograr "la paz", aval necesario del "consenso". En otras palabras a los pobres se les impone renunciar a la transformación de las condiciones objetivas de violencia para conseguir "la paz". Si protestan más allá del consenso previsto, ellos serán "los violentos" y entonces legítimamente podrán ser reprimidos en nombre de la "voluntad común" de conservar el "sentido común" y la paz necesaria al orden establecido.

He aquí de nuevo la estructuración más profunda de la "teología de la muerte". A partir de aquí la reformulación y reorganización de las representaciones y símbolos religiosos estarán en función de esta exigencia de legitimación. Digamos que esta necesidad de legitimación, responde precisamente a los momentos cuando la capacidad de legitimación del sistema se ha perdido. Los recursos ideológicos son entonces radicalmente cínicos. La contradicción fundamental a este mismo nivel queda explicitada como "vida-muerte" y se juega en la dialéctica del proyecto de opresión y el proyecto de liberación.

La preguntas sobre la justicia, la paz, la reconciliación, la unidad, etc. dejan de ser entonces preguntas estrictamente teológicas y pasan a morder relaciones económicas y políticas. Es decir, ¿cómo realizar estas metas sin atentar contra el sistema? Si atendemos al tratamiento que da el documento aludido a estas cuestiones, tenemos que:

> Llama la atención que en este "perfil democrático" trazado por el documento al que hacemos alusión, no hay un análisis de la lógica del sistema dentro del cual se pretende fundar una democracia. Se separa la lógica de acumulación del capitalismo en América Latina de su forma política, se critica esta última y se deja intacta la racionalidad capitalista (Hugo Villela).

Si dentro de la lógica de internacionalización del capital está lo que Javier Iguiñiz llama "El descenso en cascada de las instalaciones productivas desde los países donde el capitalismo está más desarrollado hacia aquellos en los que los está menos" y está lo que él mismo señala como "Tendencia a la desaparición del mercado internacional debido a la creciente importancia de las transacciones intraempresariales y al desarrollo de las corporaciones a nivel mundial", ¿cómo salvar los ideales de justicia, paz, democracia? Y si dentro de estas tendencias se ubica lo que Xabier Gorostiaga señala como "la internacionalización de la producción y la transnacionalización de la misma en América Latina", lo que significa que América Latina ha absorbido el 75% de la inversión de las empresas transnacionales, que a su vez ha traído como consecuencia el que alrededor del 50% de las exportaciones de América Latina sean exportaciones transnacionalizadas; cómo salvar los ideales propuestos, mucho más si atendemos a la "transnacionalización del agro", producto del nuevo papel estratégico que el control de los alimentos está comenzando a jugar dentro de la política económica de la Comisión Trilateral?

A esto habría que añadir fenómenos como "la internacionalización del capital y la transnacionalización de las finanzas en América Latina", lo que en términos concretos significa que América Latina es ahora la que concentra la mayor deuda pública del mundo (40%), de la cual un alto porcentaje pertenece a Bancos estadounidenses, ¿cómo salvar los postulados sino efectivamente mediante una "democracia limitada"? Sin embargo, "la multipolarización del mercado internacional" y "la hegemonía del capital financiero internacional", etc., nos deja sospechar, por otro lado, que a pesar de los mismos postulados, otros son y serán los elementos reales de factibilidad, de acuerdo a la crisis tendencial que entraña la expansión capitalista a mediano plazo, como también el desarrollo de las luchas populares a nivel nacional e internacional y el cruce de variables como: el tipo de inserción de cada país en el mercado internacional, la dotación de recursos naturales de cada país, y la situación geopolítica y estratégica del país y del área regional. Por tanto una opción ideológica clara y decidida por la propuesta imperialista se juega si, al nivel del fortalecimiento del modelo, pero también deberá asumir las contradicciones que le deparan estas variables históricas que pueden llegar a ser decisivas.

Sin embargo, los postulados idealistas mencionados, cumplen ahora un fin ideológico muy importante: dar la cara humanista del capitalismo internacional. En otros términos significa que en este contexto "lo esencial para la democracia es un mínimo de consenso sobre los valores e intereses vitales de la nación"; es decir, una estrategia "realista" que adecúa los intereses económicos del capitalismo con los postulados ideológicos de la "Doctrina Social de la Iglesia". Un desarrollo

dentro de un "equilibrio razonable" lo que significaría en realidad, sujetarse a una especie de "explotación razonable". Esta es precisamente la propuesta hecha con toda crudeza por Orrego en Chile, concienzuda y sugerentemente analizada por Franz Hinkelammert. En definitiva, todo el lenguaje "liberador" empleado en este contexto, significa históricamente, la salida hacia la tierra prometida de la nueva fase del capitalismo internacional.

c) Los Derechos Humanos

El sistema capitalista está pues amenazado en su funcionamiento y esto nos remite a una "crisis de sentido", "crisis de legitimidad". No sólo por las contradicciones inmanentes a la estructura económica, sino también porque la estructura política no logra mantener controlada la lealtad concensual, aunque difusa de las masas, lo que se agrava por las dimensiones internacionales a las que he aludido; esta internacionalización de las relaciones económicas ha quebrado la "moral universal" propia de fases precedentes de la expansión capitalista. El problema no es sólo de "orfandad", sino también de alternativa, porque al faltar esta moralidad universal precisamente cuando se internacionaliza el capital no sólo deja al descubierto la verdadera cara violenta de su base económica, sino que le quita su fundamento de legitimidad, lo cual significa un ingrediente de alto coeficiente político para los movimientos populares; de aquí que en estos momentos de "transición" la lucha política se agudiza estrechamente ligada a la lucha ideológica. En este contexto se sitúa el tema de los "derechos humanos". Frente al descrédito de los modelos autoritarios (militarismos) y su inadecuación a los intereses del sistema, la "democracia" legitimada mediante legalidad seguirá siendo la organización racional para resolver las contradicciones internas al sistema. De esta manera los "derechos humanos" pueden nuevamente ser reducidos a "derechos políticos" y en esta medida representar el consenso sobre los objetivos sociales del nuevo modelo. Mientras que en el terreno socio-económico, fijarán los límites razonables de protesta.

El supuesto fundamental para que esto funcione es precisamente el vaciamiento de contenido y la flexibilidad a que quedan expuestos para ser interpretados según los intereses de las clases dominantes. En resumen pues, el tema de los derechos humanos asumidos a iniciativa de los países capitalistas obedece directamente a la necesidad de construir una nueva moral universalizante acorde a la internacionalización de las relaciones capitalistas de producción. Por esto mismo la proclamación de "los derechos humanos" jamás llega a tocar significativamente la estructura económica. "Así se consigue la perfecta convivencia entre la proclamación igualitaria de los derechos de todos los ciudadanos y la

profunda e injusta desigualdad entre los hombre divididos en clases" (Luis Ugalde).

La proclamación de "los derechos humanos" por parte de los representantes del capitalismo es la proclamación de los "derechos humanos de los criados y de los esclavos" de Locke, frente a los "derechos humanos de "los amos". Es decir, es la lógica de un

> orden económico razonable y ajustado al derecho natural y protegido de toda intervención transformadora del poder político. Este es el representante del bien común y el defensor de los derechos humanos de todos los ciudadanos por igual. Toda esta situación, el orden natural y la sociedad política, es conforme a la naturaleza humana y por lo mismo exenta de violencia. La única violencia legítima es la del Estado y es sólo defensiva contra posibles actos de violencia que atentaran contra ese orden natural y racional orden político (Luis Ugalde).

Lo que tenemos en definitiva es que:

> El Estado defensor de la propiedad es por tanto, Estado defensor de esta clase y su violencia legítima es una violencia portectora de la propiedad y negadora de los intereses de la mayoría. El orden económico social presentado como de igualdad de derechos es un orden de apropiación injusta y explotadora con profundas desigualdades reales donde la esclavitud y la explotación salarial están en la base. Es decir, el supuesto "orden natural" conforme a la naturaleza humana es un orden violento creado históricamente por los hombres.
>
> El Estado y su violencia legal, supuestos defensores de los derechos humanos, son enemigos del bien común y del derecho efectivo a la vida de las mayorías (Luis Ugalde).

La defensa de los derechos humanos por parte del sistema dominante y sus ideologías, significan en realidad una "teología del orden establecido", una teología de los derechos de las minorías contra las mayorías, una teología de la vida del sistema y de la muerte para los explotados.

d) Bien Común y Derechos Humanos

No se puede hablar de "derechos humanos"sino sobre la base de "el bien común". ¿Por qué entonces puede el capitalismo apropiarse de la supuesta defensa de los "derechos humanos"? Y ¿por qué la misma tradición cristiana tan fuertemente testimoniada por Tomás de Aquino (Ignacio Ellacuría) ha podido ser recuperada y manipulada?

a) Porque el sistema capitalista ha podido realizar un "proceso de interiorización" abstracta y universalista, de tal manera que se pueda hablar de "derechos humanos" prescindiendo de la situación concreta de las personas. Por eso es que puede proceder a una subrepticia "sustitución de sujetos" y en lugar del "individuo" (concreto) habla de "los pobres" (abstractos). Y entonces la unidad de los individuos se puede hacer, pero en forma *ahistórica* y estrictamente metafísica e idealista con lo cual se ha logrado una aparente independencia total de planos. Pero mientras se ha "consagrado" el orden de la propiedad privada, se ha convertido el mundo "idealista" en el mundo de las "leyes divinas" que luego se proyectan para reafirmar y legitimar el "orden natural" de la propiedad privada. Sin embargo, su contradicción fundamental queda latente y aun cuando aparezcan como una "moral social y política", y su validez dependa del "reconocimiento general" quedan siempre expuestos a la toma de conciencia de los explotados en momentos especiales de la historia.

Sin embargo, de esta forma abstracta se pueden plantear como el "ideal" de la sociedad burguesa válido en sí mismo y por eso no se toma de hecho como proyecto, sino como norma y medida —se habla de "violaciones"— precisamente porque el supuesto es que el contenido de este enunciado universal son en realidad relaciones económicas que representan los derechos humanos de los amos.

b) Pero significa además que la tradición tomista explicablemente cayó en los enunciados formalistas y en la interpretación en la línea de la abstracción idealista:

> Dicho en otros términos, no tiene en cuenta las condiciones reales sin las que es siempre engañoso la persecución del bien común. De lo cual resulta que ni se tiene claro cuál debe ser en cada situación histórica el contenido del Bien Común, ni se tiene determinado cuál es el camino de conseguirlo (Ignacio Ellacuría).

Lo que significa que el tema de los derechos humanos es una demanda fundamental y radicalmente histórica, lo que necesariamente implica no sólo la ubicación concreta de la fase actual del capitalismo internacional, sino también sus contradicciones fundamentales que repercuten directa y violentamente sobre las masas populares.

> "Si, por ejemplo, se considera que el derecho al trabajo es derecho fundamental y una parte indispensable del Bien Común, y se verifica que la mitad de la población activa no tiene ocupación permanente y que un determinado tipo de orientación económica no va a poder resolver ese problema, habrá que decir que esa orientación económica y la sociedad que la propugna está negando realmente la pre-

eminencia del Bien Común y está anulando un derecho humano fundamental" (Ellacuría).

Lo mismo podría afirmarse del derecho a niveles de vida realmente humanos y fundamentalmente el derecho a la vida; en el fondo toda defensa de "los derechos humanos" es una defensa *del derecho a la vida* en sus múltiples formas sociales, económicas y políticas.

Desde esta perspectiva pues, y atendiendo a los temas especializados del primer volumen, no puede hablarse indiscriminadamente ni de "Bien Común" ni de "Derechos Humanos", ni del conjunto de las relaciones internacionales ni al interior de los países explotados. Su comprobación empírica tiene ahora no pocas válidas y agudas comprobaciones.

En resumen:

> En la realidad de las relaciones mercantiles radica la universalidad de los derechos humanos. Es una universalidad de las relaciones mercantiles; ella es la base material de la forma de generalidad de los derechos humanos. Es la referencia implícita de la producción mercantil la que permite a los países capitalistas desarrollados recurrir a los derechos humanos como norma social. Recurriendo a los derechos humanos como expresión de un sentido común al sistema internacional no hacen sino confirmar la vigencia de la lógica de la producción mercantil. La producción mercantil conlleva la forma universal de los derechos humanos pero implica a la vez su falsa universalidad respecto a su contenido. La forma general de la norma se basa en la desigualdad social como su premisa natural (Lechner).

Es decir que, en definitiva, el real y efectivo ejercicio de los derechos humanos quedará siempre suspendido a los "derechos del capital"; de esta manera los derechos humanos podrán funcionar como un "atributo universal" prescindiendo de la suerte concreta de los explotados.

POR SUS FRUTOS LOS CONOCEREIS

La sospecha original pues, de que existe una "anti-teología" o una teología de la muerte queda asentada. Y por tanto el aserto de que toda producción teológica que explícita o implícitamente se ligue a las relaciones de producción en la fase actual de la internacionalización capitalista, se verifica de hecho como sustento ideológico de dominación y

explotación, queda también ahora más clarificado. Esta advertencia sin embargo asume también la previsión de que como sustento ideológico, esta teología tendrá que seguir la misma lógica de dominación y muerte que irá imponiendo la expansión capitalista. Y entonces las preguntas estrictamente teológicas se volverán de nuevo preguntas radicalmente históricas: ¿Caín qué has hecho de tu hermano? (Gen. 4,8). Estar ligado a las estructuras de opresión es involucrarse en el odio y la violencia estructural. Y, "el que no ama, permanece en la muerte. El que odia a su hermano es un asesino, y, como lo saben ustedes, en el asesino no permanece la Vida Eterna" (1 Jn. 3,15).

II. TEOLOGIA DE LA LIBERACION, TEOLOGIA DE LA VIDA

Si existe una "teología de la muerte", también está emergiendo durante las últimas décadas en América Latina una Teología de la Liberación, es decir de la Vida. Y digo ya desde décadas, porque aunque la verbalización más o menos sistemática haya aparecido en los últimos años, las prácticas revolucionarias vienen de atrás y se han alimentado de la "sangre de vida" de muchos que han caído en su empeño de trastocar las relaciones sociales de dominación en relaciones históricas de libertad. Este dinamismo está echado a andar y cala ya en las entrañas del proceso histórico internacional. De tal manera que si hablamos de una internacionalización del capital también hemos de atestiguar una internacionalización de la lucha revolucionaria de las masas que ahora se niegan a seguir siendo pagadoras de tributos.

El proyecto político de liberación es en realidad el proyecto de la vida. Pero, aún cuando, en este encuentro no quedó consignado a través de una ponencia explícita, fue en realidad el trasfondo permanente, la plataforma realista para poder "pensar en términos alternativos", el amarre histórico para poder atisbar el surgimiento de un nuevo "sentido común" proletario, un nuevo "espíritu de las instituciones" no ya de opresión sino de la utopía como horizonte infinito y como institucionalizado en las organizaciones revolucionarias y, muy especialmente, en las experiencias históricas que como Cuba, Viet Nam, los países africanos, etc., están ahora en el avance hacia la nueva patria de la utopía revolucionaria de libertad.

Había un imperativo de poder poner en común el desenmascaramiento de las armas estratégicas y tácticas del enemigo; y en gran parte lo hemos hecho. Lo suficiente como para poder cimentar una tarea política realista y revolucionaria tanto en lo estratégico como en lo

táctico; siempre bajo la inspiración de la utopía movilizadora hacia la conquista final. Queda pues como prioridad para próximas reflexiones personales, locales, regionales y aun continentales.

Por lo tanto la Teología de la vida deberá ser ubicada precisamente allí donde se estructura históricamente el quiebre tanto de las relaciones económicas de dominación como sus exigencias políticas e ideológicas. Allí donde es posible el trastocamiento; porque sólo allí mismo es posible, metodológicamente, asumir el "acto político total" y convertir la teología en un verdadero instrumento político estratégico-táctico dentro del proyecto de libertad. La Teología de la vida se ubica allí mismo donde se hace posible la construcción de un "consenso" alternativo, de un "sentido común" ya no de la sociedad burguesa sino del proletariado; allí donde al mismo tiempo que es posible trastocar las raíces de la "legitimidad" burguesa, se puede generar con realismo la conquista de las etapas intermedias hacia la conquista de la utopía dentro de la disciplina orgánica del proyecto político revolucionario.

Esta perspectiva nos abre un hito de importancia incalculable para el fututo del trabajo teológico desde nuestra perspectiva. Somos testigos de un avance cualitativo que tiene el carácter de irreversible y que también deberá seguir la lógica y las gestas del proyecto de liberación. Hay muchas y agudas cuestiones que han sido planteadas y aún deben ser maduradas incluso en su misma propuesta. Estamos al inicio de esta nueva etapa que nos proyecta con enorme y renovada esperanza y pasión hacia la construcción histórica de la utopía revolucionaria. Por tanto, sólo algunas brechas por las que se ha orientado este trabajo.

1. Re-apropiación Social de la Utopía Liberacionista por los Pobres

Dentro del mismo sentido anterior, y aunque, sabemos que se está haciendo en algunos lugares del continente, lamentamos la ausencia de reflexiones que arrancarán directamente de los movimientos locales o nacionales específicos. Ha quedado como tarea; y aquí una vez más confesamos la insuficiencia de nuestro trabajo cuando constatamos que las prácticas avanzan, a veces, más rápido que nuestro servicio de reflexión sistemática.

Sin embargo, podemos decir que dentro de las luchas políticas populares, sobre todo las que han alcanzado una cierta lucidez y organicidad políticas, los modelos reformistas se desmoronan. La experiencia nos ha demostrado cómo a partir de este contexto, el carácter anti-popular aparece a los ojos de las masas organizadas de modo flagrante. En otros casos, son los mismos efectos anti-populares que tocan directamente a las masas populares las que se encargan de manifestar los verdaderos

intereses de las medidas económicas y políticas de los gobiernos. Y esto nos deja entrever ya en el mismo terreno político la viabilidad o inviabilidad de los proyectos reformistas. En ambos casos las contradicciones se levantan aunque con mayor margen de agudización.

Esta experiencia prolongada de sectores populares cada vez más amplios sigue siendo el fenómeno más impresionante de los países dependientes; y es a partir de este quiebre del "amarre" entre las relaciones económicas burguesas y su teología dominate que se plantea la lenta pero real construcción de otra manera de organizar los símbolos y las representaciones teológico-regliosos. No ya en función de una relación de sumisión al mundo sacrosanto de las mercancías donde estas se vuelven objetos de piedad, sino en la esfera del horizonte infinito de la utopía de libertad donde se puede confesar al Dios que da vida. Dentro de esta perspectiva el trabajo teológico entronca con la larga tradición subversiva del cristianismo; con la praxis histórica de todos los grupos y movimientos que a lo largo de la historia han hecho de la organización religiosa, de sus símbolos y su teología un virus permanente de rebelión. De aquí la enorme importancia que ha cobrado lo que podemos llamar "la recuperación de la tradición" y sus virtualidades revolucionarias permanentemente expuestas a la recuperación y manipulación al servicio del "espíritu de las instituciones" dominantes.

Esta recuperación es posible y legítima en la medida en que las mismas prácticas tanto personales como colectivas de comunidades cristianas cada vez más amplias, han entrado por un proceso de re-lectura "práctica" del Mensaje; es posible y legítimo, porque a fin de cuentas, el proceso de liberación no es otra cosa que la apropiación social que los pobres vuelven a hacer de la Buena Nueva a ellos prioritariamente dirigida.

a) "He Venido para que Tengan Vida, y la Tengan en Abundancia" (Jn. 10, 10)

Si el contenido radical de la teología dominante es "la muerte", el núcleo esencial de la Teología de la Liberación es "la vida"; porque lo ha sido también de la utopía revolucionaria del cristianismo cuyo centro es precisamente CRISTO —"EL VIVIENTE". Solo que desde la más antigua tradición la vida debe ser recuperada en toda su plenitud y materialidad. En el proceso histórico de los israelitas la vida aparece estructurada en el doble binomio: "vida-bien", "muerte-mal". En ambos casos la dimensión es realista y de una profunda materialidad histórica, no podía ser de otra manera de acuerdo a la cultura e ideología orientales. La vida es el bien por excelencia, no es solo el presupuesto de todos los bienes, y la posibilidad radical de acrecentarlos, sino también

la potencialidad de conquistar permanentemente la libertad; "el hombre, todo lo que tiene, lo entrega por su vida", dice Job (2,4;cfr. Eccl. 8,4). La prolongación de la vida hasta una "vejez dichosa" (Gén. 15,15; 25,8; Jud. 8,32; Tob. 14, 3-14) en la que el "justo" muere viejo y saturado de existencia (Gén. 25,8; cfr. 16,23; 35,29; Job. 42,17, etc. . . .) es considerado como "bendición". El Deuteronomio lo único que promete a los que obran la justicia es "una larga vida" (Dt. 5,6; 16,20; 30,19). Vida, significa la totalidad existencial e histórica del hombre y de la comunidad y está ligada a las naciones de "ponerse en movimiento" para "actuar" y "transformar". Y es que la vida en plenitud es "la vida colectiva en un orden de libertad"; ésta era precisamente una de las bases fundamentales de la religión israelita. "Vida" es pues concepto grávido y que se reconoce sobre todo en la dinámica de la acción transformadora del cosmos (Gn. 7,2ss; 26,19; Job 33:20; Sal. 69:34; 143:3). Jamás se habla filosóficamente de "la vida" en abstracto sino siempre dentro de una dimensión materialista, existencial e histórica. Su realización la acerca semánticamente a las nociones de "luz", "alegría", "paz" (Sal. 27,1; 36,10; Job 3,20; Prov. 3,2; 19,8; Dt. 8,1). La sola existencia no es ya "vida" ni mucho menos la existencia desdichada; estas situaciones degradadas más parentesco tienen con "la muerte" (Gen. 43,8; 2 Re 7:4; 1 Sam. 30:12). Sobre esta materialidad es posible dar un sentido religioso a la existencia en la libertad ya que "sólo los vivos pueden alabar a Dios". Yahvé es precisamente el "Dios de los vivos", precisamente porque está ligado al proyecto de libertad del pueblo, y el pueblo "vive" cuando es liberado; ésta es la tradición del Exodo. Vivir en condiciones históricas de fuerza, salud y prosperidad colectiva es "vivir", lo contrario es esclavitud y muerte (Prov. 3,16; 4,22; 3, 21; 4,13; 8,35, etc. . . .). En el horizonte infinito de la utopía israelita se coloca a Yahvé como "eternamente viviente" en contraposición a los "dioses muertos" o de la muerte (Dt. 5,23; Jos. 3,10; Jer. 23,36; Mt. 16,16; 26.63; Act. 14,15; cfr. Dt. 32,40; Dan. 12,7; Eclo. 18,1; Apoc. 4,9; 10,6).

En el Nuevo Testamento esta tradición encuentra su máxima expresión en Juan y en la experiencia pascual de los sinópticos. Para Juan "la vida" es la máxima expresión de la libertad. Toda la salvación de Jesucristo viene enraizado a la vida; en ambas conclusiones colocará estratégicamente la fórmula "para que creyendo tengáis vida" (cfr. Jn. 20,31). Todo el proyecto histórico de Jesucristo giró en torno a este cometido central: "para que tengan vida y la tengan en abundancia" (Jn. 10,10). Por eso él mismo podrá llamarse "la resurrección y la vida" (Jn. 14,16).

Es de suma importancia señalar que para Juan no hay diferencia sustancial entre "vida" y "vida eterna" (Cfr. Jn. 17,2; IJn. 1,2; 5,20); llega incluso a establecer la relación histórica entre ambas dimen-

siones de la misma realidad "el que cree en el Hijo tiene la vida eterna" (Jn. 3,36). Esta dimensión histórica la asume Jesús al proclamarse "pan de vida" (Jn. 35,48); por eso es que para Juan entrar en la lógica de "la vida" es entrar en la lógica del amor (Jn. 12,50; cfr. IJn. 2,17; Jn. 13,34; 15,12; IJn. 2,7-10). Y, el amor a los semejantes hasta la entrega de la propia vida venciendo todo egoísmo opresor y asesino es el signo de haber hecho el tránsito de "la muerte" a "la vida" (Jn. 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18).

Para los sinópticos la experiencia radical de la "vida" es la experiencia de la "resurrección". Cristo es "el viviente" (Hechos de los Apóstoles) que ha triunfado sobre la muerte. Ahora bien, sin pasar por alto las dificultades que se han presentado en la teología para interpretar estas narraciones, hago una opción de interpretación privilegiando el realismo histórico y la materialidad de las narraciones sin que con esto quiera defender necesariamente la teoría "fisicista". Pero sí importa definitivamente recuperar en toda su dimensión histórica lo que los sinópticos entendieron como "resurrección". Todas las narraciones sinópticas son "narraciones" de "comunicación"; con esto entroncan con la larga tradición veterotestamentaria de que "Dios, es Dios de vivos, no de muertos", "los muertos no pueden alabar a Dios". Cristo "se comunica" porque está "vivo" y porque está vivo se puede comunicar dentro de una libertad insospechada"; por esto mismo el "pueblo nuevo" surge de la comunicación en la vida y en la libertad históricamente conquistadas. Este es el nuevo pueblo "pascual" . Otro tanto podemos encontrar en la tradición paulina.

Por tanto, todo proyecto de opresión entraña una lógica de muerte y toda teología que se liga a sus intereses se convierte en una teología para la muerte, en una anti-teología precisamente porque esperamos "un cielo nuevo y una tierra nueva" (2Pe. 3,13).

b) "Ya No Habrá Muerte Ni Luto Ni Llanto Ni Dolor . . ." (Ap. 21,4).

La transformación religiosa de las relaciones económicas las convierte en portadoras de muerte; tienen "como esencia la negación del hombre y su posibilidad de vivir. Son portadores de la muerte. Se trata de una imagen de Dios que es Anti-Hombre" (4). Y esto queda nuevamente evidenciado en las propuestas teológicas acordes al modelo económico político e ideológico de la actual internacionalización del capital y en la "resurrección" de la Doctrina Social de la Iglesia. Pero esta ideologización teológica de la dominación jamás podrá arrancar el elemento utópico latente en la práctica de muchos cristianos y jamás podrá invalidar sus ingredientes "mesiánicos" en nombre de la legitimidad y estabilidad del orden establecido. Porque a partir de la tradi-

ción fundamental de "la vida" se puede operar una tarea de desenmascaramiento de "las inversiones" anti-utópicas que hace esta teología y por el que los derechos de las mayorías explotadas quedan supeditados a los intereses de las minorías dominadoras. Mediante un proceso de espiritualización y abstracción universalista la protesta y la lucha justa llegan a ser "soberbia", y "caos" la humildad se vuelve sujección virtuosa y la cruz el disfrute dichoso del paraíso de esta tierra.

Esta misma es la inversión que se ha hecho de "la muerte". Incluso bajo el influjo de cierta teología existencial la muerte se ha fijado como la "natural finitud de la existencia humana"; según esta teología, la muerte no puede ser un acto puramente destructor desde fuera, un suceso biológico o un incidente imprevisto que el hombre no tiene más remedio que aceptar con absoluta pasividad, sino que tiene que ser simultáneamente una activa realización desde dentro, un dinámico entregarse a esa realización, una plena y definitiva confirmación y consolidación de la vida y una total autoposesión de la persona. Es decir que, al experimentar la muerte, el hombre precisa realizar el postrero y más sublime acto de libertad mediante el cual acoge la muerte como consumación en el misterio de Dios. Por supuesto que el fenómeno de la muerte (en abstracto) del hombre (también en abstracto) es una muerte natural e "individual" y, además, el lugar por excelencia de igualdad entre los hombres. Más aun se le considera como "el momento privilegiado de la libertad humana y una situación excepcional de la esperanza cristiana". Pero en el núcleo de la tradición utópica cristiana la muerte aparece muy específicamente historizada y juzgada. Los hombres no fueron creados "para morir", sino para vivir.

Pero el proyecto de libertad como "proyecto para la vida" se contrapone al proyecto "de esclavitud" o proyecto para la muerte. El plan original no contempla "la muerte" (Gen. 2,17) es decir la esclavitud, la opresión, la miseria generalizada a causa de relaciones sociales injustas. Por esto mismo es que "el reino de la muerte" aparece contrapuesto al "reino de la vida". El reino de la muerte es el reino de Satán (Heb. 2,14); la voz de los muertos no se oye en la alabanza a Dios sobre la tierra (Sal. 6,6; 88, llss; 115,17; Eclo. 17,27s). Al igual que "la vida", "la muerte" es asumida en toda su materialidad histórica; jamás se especula sobre la muerte en abstracto. Su presencia se conoce en situaciones concretas de degradación y miseria; de dominación y explotación. Vencer la muerte, es de otra forma, la esencia de la utopía del cristianismo.

Desde esta perspectiva nos importa por tanto, asumir "la muerte" no tanto del hombre en abstracto sino de las mayorías explotadas en concreto. Desde esta óptica no es cierto que todos los hombres sean iguales ante la muerte, ni mucho menos que la muerte sea el lugar de

"igualdad" por excelencia. Esto es lo que conforma el núcleo anti-utópico de la teología dominante; por eso puede legitimar una "situación de muerte". Los explotados no son más iguales frente a la muerte que frente a la vida; en las condiciones concretas su muerte jamás es "natural" sino siempre, en cierta medida, violenta. Precisamente por su continuo desgaste físico y psíquico, producido por las condiciones de vida y de trabajo, las energías invertidas en la producción y la falta de condiciones para reproducir sus fuerzas sustraídas a la vida. En realidad esta discriminación frente a la muerte llega a toda la familia de los trabajadores, porque la estructura de clases del trabajo incluye la estructura clasista del salario. El sistema capitalista se apropia no solo del producto del trabajo, sino también de la libertad y de la vida de los trabajadores. En otras palabras el derecho a la vida ha quedado supeditado a la productividad y a la ganancia. La internacionalización del capitalismo ha llegado a evidenciar que sus soportes políticos, jurídicos e ideológicos han llegado a justificar no sólo el robo sino también el homicidio. Este carácter asesino del sistema capitalista se expresa brutalmente en las situaciones límites de "vida-muerte" sobre todo cuando las pensamos en dimensiones de masas, pueblos, razas, continentes. En otras palabras, el sistema capitalista no solo es violento porque reprima las posibilidades de vida y trabajo de las masas explotadas, sino porque condena a pueblos, razas y continentes a una muerte lenta y una esperanza de vida cada vez mas reducida.

El proyecto utópico de los explotados es fundamentalmente una lucha contra la muerte y por la vida en la libertad; ligan a su proyecto histórico de emancipación la conquista del "tiempo de vivir". Es decir, pretenden cambiar la vida y cambiar la muerte: "morir después de haber vivido".

No podemos pensar, por otro lado, que la concepción de "la muerte dichosa" de "los justos" en la tradición bíblica se identifique con la concepción teológica burguesa. La muerte "tiene sentido" cuando se ha vivido "según Dios" y esto significa haber vivido haciendo la justicia. La muerte "mala" es en primer término la muerte del "pecador", del "injusto", es decir de aquel que ha obrado según el proyecto de "dominación" y no de libertad. Es el "explotador" de los pobres; es el injusto y violento agresor. Así lo atestigua toda la tradición profética. Pero la muerte mala es también la muerte "violenta", la "muerte prematura", la "muerte a la mitad de los días". La enfermedad, la miseria, etc . . . . son también encarnaciones de la muerte que opera contra la vida reduciendo sus cualidades positivas y resquebrajándola prematuramente. No podemos pensar que la belleza de la muerte atribuida a los justos se identifique con la interpretación burguesa de la muerte. Por demás, es significativo que en el Nuevo Testamento se prolongue casi exclusivamente la tradición de "la muerte mala"; tal vez por la realidad

de persecusión y violencia de que fueron objeto las primeras comunidades por parte del imperio romano. La muerte en tales condiciones aparece como el "poder del pecado", es decir del pecador, del opresor. Dentro de esta lógica se coloca la muerte de Jesús.

Jesús muere, pero su muerte es una "muerte violenta", es un asesinato en manos de los pecadores, es decir, de las clases altas y poderes políticos tanto de Palestina como de Roma. Su muerte es una muerte prematura, una muerte "a la mitad de los días". Sin embargo la muerte dentro del proyecto utópico de liberación se vuelve para la historia en una "muerte para vida"; y de esta forma la esperanza en horizonte infinito vuelve a quedar dentro de la certeza revolucionaria de que vendrá una época en que "Ya no habrá muerte, ni luto ni llanto ni dolor" . . . porque las cosas viejas habrán pasado.

c) "Llenen la Tierra y Sométanla" (Gén. 1,28)

> A través de los diversos modos de "acción concetrada" entre gobiernos, empresariados y sindicatos, los países capitalistas desarrollados han logrado desactivar importantes zonas de conflicto. Pero al traducir el antagonismo del plano de la producción en una negociación competitiva en el plano político pagan un precio. Aceptar el pluralismo político implica amortiguar el ciclo de la crisis y, por ende, renunciar a su efecto purgante y revitalizador para el desarrollo del capital. Actualmente, cuando el occidente entre en su quinto año de crisis, los economistas de la OCDE aceptan como fenómenos estructurales la persistencia de la inflación incluso en períodos de estancamiento, el permanente incremento del déficit fiscal, debido a los crecientes gastos de legitimación social, y sobre todo, *la existencia de un desempleo estructural.* (Norbert Lechner)

El correlato de este desempleo estructural como tendencia de la actual coyuntura capitalista internacional es precisamente el estado de MISERIA RADICAL precisamente como consecuencia directa de la imposibilidad que tiene ahora el sistema de poder ofrecer empleo a mayorías cada vez más abultadas. Por eso es que la agresión al mundo del trabajo es cada vez más radicalmente, una agresión al mundo de la vida. Es asumir la vida del sistema sobre la muerte de las mayorías explotadas. Preferir "la industrialización", "la urbanización" con todo lo que esto implica como modelo capitalista anti-popular subyacente es un principio radical de violencia; y toda legitimación teológica que lo haga está optando por la violencia; esta planteando de hecho la base para una anti-religión o para la religión del sometimiento. La doble columna de la religión israelita se manifiesta precisamente en la antítesis de la teología anti-utópica; esta doble columna es una doble responsa-

bilidad: el hombre responsable del cosmos y el hombre responsable del hombre. La condición "religiosa" del pueblo israelita consiste en su condición "prometeica" para dominar y transformar el cosmos (Gén. 1,28).

El Himno de los seis Días no hace sino proyectar esta vocación colectiva del pueblo; esta llamado a ser "ecónomo" tanto del cosmos como de la sociedad, pero dentro de una utopía liberacionista que se conoce como el "proyecto de llegar a ser un pueblo de iguales". La narración genesíaca manifiesta al "hombre colectivo" poseedor de una potente y eficaz capacidad transformadora; y en esto se distingue precisamente la religión israelita de las otras religiones de los imperios vecinos en las que los dioses aparecen rivalizando con los hombres en la tarea transformadora del cosmos y de la sociedad. Era sin duda la mejor legitimación para imponer la voluntad de los faraones en una sociedad esclavista en la que su voluntad omnipotente se presenta como la "voluntad divina".

De aquí que la actitud "mágica" frente al cosmos sea frontalmente condenada y queda excluído de raíz el querer conseguir mediante un atajo seudoreligioso lo que en realidad debe ser conquista de un trabajo de maduración histórica. Este componente de la tradición del desierto —utopía liberacionista— entronca dialécticamente con otro cometido que lo vuelve históricamente social y socializante: la responsabilidad de la suerte de los semejantes. La irresponsabilidad en las relaciones de trabajo frente a la suerte de los semejantes equivale al homicidio: "¿Caín, qué has hecho de tu hermano? " (Gen. 4,8). Sobre este doble componente se levanta el mito revolucionario del desierto: "llegar a ser un pueblo de iguales", es decir de hombres libres. Esta utopía tenía como base materialista la experiencia histórica de la esclavitud:

> Faraón dijo a sus súbditos: He aquí que el pueblo de los hijos de Israel, por su número y su fuerza, se convierte en un peligro para nosotros. Tomemos, pues, a este respecto, hábiles medidas para impedir que se multiplique. Si no, en caso de guerra, engrosaría el número de nuestros adversarios. Combatiría contra nosotros, para poder después salir del país. Así pues, pusieron sobre Israel capataces de prestaciones personales, con la misión de hacerles dura la vida por los trabajos a los que los uncían. Y así fue como edificó, para Faraón, las ciudades-almacenes de Pitom y de Ramsés. Pero mientras más los oprimían, más se multiplicaban y propagaban, provocando con ello el terror de los egipcios. Los egipcios obligaron tiránicamente a los hijos de Israel al trabajo, y les hicieron insoportables la vida con rudos trabajos, trabajos diversos en el campo; cargas todas que con violencia les imponían (Ex. 1,9-14).

El fenómeno de una minoría que se adueñó de la economía de una zona y utilizó a la masa popular como instrumento de trabajo bajo condiciones esclavistas, jamás se borrará de la "memoria colectiva" del pueblo de Israel que en un momento determinado la convierte en una utopía de liberación. Una de las formas más antiguas para expresar esto es precisamente el juramento puesto en boca de Yahvé:

> He escuchado el gemido de los hijos de Israel a quienes esclavizan los egipcios, y me he acordado de mi pacto. Por tanto, di a los israelitas: "Yo soy Yahvé y os sacaré debajo de los penosos trabajos de los egipcios, os salvaré de la esclavitud, dando duro y castigando fuerte. Yo os adopté como pueblo propio y seré vuestro Dios. Entonces sabréis que soy yo, Yahvé, vuestro Dios, el que OS SACO DE LOS PENOSOS TRABAJOS DE LOS EGIPCIOS. Y os conduciré a la tierra que juré dar a Abraham, a Isaac y a Jacob, y os la daré en propiedades. Yo Yahvé. (Ex. 6,5-8).

Así es como el levantamiento de las primeras aldeas-tribus campesinas contra la explotación de las ciudades y sus reyes se convierte en un proyecto popular con el transcurso del tiempo. Porque este mismo ejemplo cundió en otras aldeas y se convirtió en un "levantamiento" con brotes independientes en distintas regiones y alianzas con distintos grupos nómadas; la inspiración fundamental provino de la narración y confesión de los esclavos que llegaron de Egipto contando su emancipación y expresándola en términos de que su Dios, era un "Dios que liberaba" y no un dios de opresión. En este tiempo, de hecho, cualquier grupo que aspirara a su independencia de la esclavitud y se ligara, por consiguiente a Yahvé, "EL DIOS que hace libres", era reconocido como israelita aun cuando no tuviera nexos directos con los grupos propiamente israelitas. Esencial va a ser por tanto la concepción histórica acerca de las monarquías a las que, por naturaleza, se las consideraba "esclavizantes". El Faraón de Agipo simbolizó para los grupos integrantes de Israel, "el apóstata", "el opresor", el que haciéndose pasar por el representante de los dioses, oprimía y esclavizaba.

2. El Bien Común

Desde esta perspectiva cualquier ideologización del "bien común" cómplice del "consenso" establecido de antemano por las exigencias de las relaciones económicas del sistema dominante, choca con la concepción de la tradición bíblica. Muy frecuentemente la teología dominante ha proyectado este concepto como algo a priori ya hecho de manera que podía establecerse como "norma" de conducta social. Algo así "como una idea venida del cielo, *sub specie aeternitatis,* que ofrecía los parámetros necesarios para comprender lo bueno y lo malo, lo justo y

lo injusto, lo aceptable y lo inaceptable. En el contexto de esta comprensión de "bien común" muchos creyeron (y hay quienes todavía creen) que exige la formulación consensual de un compromiso, en favor del cual hay que sacrificar ciertos intereses, por más justos que parezcan ser". Este "consenso" previo no es otro que el impuesto por la sociedad burguesa. Esta noción de "bien común" es una de las nucleares en la tradición de la "Doctrina Social de la Iglesia"; no es el momento de hacer un recorrido al respecto, atravesando esta tradición por los distintos documentos pontificios, pero, en todo caso, podemos señalar algunos elementos que salen de la lectura de estos documentos y que pertenecen por tanto a la tradición magisterial de la Iglesia. El "bien común" resalta más que como algo ya establecido y fijo, como algo por conseguir y construir sobre las bases de relaciones sociales de justicia. Se establece además "una relación dinámica, permanente, entre la práctica de los pueblos, sus luchas por concretar, sus aspiraciones y los obstáculos que los sectores privilegiados les oponen y la reactualización del concepto de "bien común". (Julio de Santa Ana). La consecusión del bien común aparece, además, ligado a la práctica política de los pueblos. En consecuencia:

> la reflexión en torno a la cuestión no puede evitar el planteo del problema del poder y, sobre todo, del poder del pueblo, o sea de la democracia. Aquí es bueno tener en cuenta lo que escribió André Dumas en un libro reciente: Este nuevo "bien común" sirve justamente como fruto de una necesidad forzosa, y no de un ideal natural y providencial. Es a través de sus luchas que la fuerza de trabajo se impuso como un socio obligatorio del capital. Es a través de la disminución de las desigualdades, que justificamos como incitaciones, que el nuevo bien común tiene alguna posibilidad de nacer. Los privilegiados no colaboran: ellos ceden. Las jerarquías no se mantienen: se ven obligadas a cooperar bajo la presión de combates anti-jerárquicos. Lejos de ser una evidencia natural, desde el comienzo, puede ocurrir, que el bien común llegue a ser una conquista lenta o violenta. El bien común no es la antítesis de la lucha de clases, a veces puede ser el resultado de la misma. (citado por Julio de Santa Ana).

Este también es el núcleo del bien común de la utopía de Israel. El orden social cananeo contra el que se levantaron los grupos que colectivamente se llamaron Israel era un tipo de formación sub-asiática. La unidad de producción era la aldea que producía lo que consumía y viceversa. No había necesidad todavía de grandes obras de canales de riego ni grandes obras hidráulicas; el proceso de producción se circunscribía a la aldea; las necesidades de comercio eran todavía mínimas. En otras palabras la aldea era económicamente autosuficiente. La propiedad de la tierra era común de la aldea y el poder político se ejercía a

través de los lazos de parentesco; pero poco a poco se fue generando una civilización urbana y una organización política sobre el poder de concentración de tierras, la conquista, y los ejércitos. En el modelo anterior "el bien común" núcleo de la utopía del desierto todavía podía ser salvaguardado; pero cuando se impone la civilización urbana e Israel se constituye como "reino" al estilo de las potencias vecinas, el ideal original del "bien común" como socialización de los bienes queda en entredicho. En un primer momento muchos pueblos inspirados por la rebeldía de los hebreos que habían quebrado las relaciones de esclavitud que estaba altamente perfeccionado, se levantaron contra sus reyes; las mayorías populares que se levantaron contra la opresión se ligaron a Yahvé como al "Dios que libera"; por eso pudo llamarse "el pueblo de Yahvé". Los libros de Josué y de los Jueces preservan relatos de las duras luchas que emprenden los israelitas para mantener un orden económico, político y social acorde a la utopía original. Finalmente triunfa la monarquía, y lo que había sido "el bien común" de las mayorías se convierte en el "bien común" de las clases poderosas del reino.

No en vano la diatriba de las minorías fieles a la utopía y lúcidas políticamente se lanza contra esta situación a la que califican como "escandalosa". Su defensa será fundamentalmente del "bien común" y los intereses colectivos de las mayorías que ahora se empiezan a configurar como un proletariado campesino. El materialismo de su denuncia entraña una estridente denuncia del sistema violento y esclavizante de la monarquía y de las clases privilegiadas (I Sam. 8,10-18). La acusación fundamental es que "son ideólatras", son "apóstatas" los que han abandonado el proyecto original y la utopía liberacionista para empezar a construir a Israel sobre el modelo esclavista de las potencias vecinas. Esta es la religión de "los fetiches", la religión de los falsos dioses, los dioses que esclavizan y matan. Los fetiches de la anti-utopía y del sometimiento. Jesús dirá: "Nadie puede servir a dos señores . . . No podéis servir a Dios y a mammoná" (Mt. 6,24); personifica al dinero como una "falsa divinidad" lo que significa en realidad la condenación de un fenómeno concreto: la acumulación injusta y violenta. Levantar un "altar" al "dios-dinero" es algo abominable a los ojos de Dios y por eso el poder que se levanta sobre este fetiche es comparado con "lo demoníaco" (Raúl Vidales).

Esta es precisamente la misma fetichización que ahora proyecta el "dios-capital" sobre la base de nuevas relaciones económicas de dominación y muerte. El "dios-capital" que vuelve a mistificar como "bien común" los intereses de las clases dominantes internacionales, vuelve a proyectar "la legítima miseria de los trabajadores y la justa violencia estatal" (Luis Ugalde).

3. Los Derechos Humanos

Si el capitalismo ha podido asumir la bandera de "los derechos humanos" para legitimar su avance expansionista, es también posible asumirlos de una forma alternativa y revolucionaria. Y desde esta perspectiva la consideración de los derechos humanos apuntará más al contenido y a su verificación concreta que su origen burgués.

> Cuando en una de sus primeras obras Marx critica el carácter burgués de los derechos humanos no denuncia solamente su falsa realización. Critica todo un modo de vida de la sociedad que hace necesarios los derechos humanos; es una crítica a la enajenación del poder social, transformado en un poder opresor por encima de la sociedad. La moral como la religión, el derecho y toda la política forman parte del proceso de alienación del hombre concreto. Lo que Marx denuncia en los derechos del hombre y del ciudadano es la doble consagración del hombre egoísta y del individuo abstracto. Siendo el objetivo la liberación del hombre concreto, Marx postula una revolución social que liquide a la vez la atomización de la Sociedad Civil y la abstracción del Estado (Norbert Lechner).

La emancipación del hombre concreto pues, significa la emancipación de la política y de la moral universalista del *status quo.* Es precisamente en esta perspectiva más amplia que se impone la crítica de la política y del Estado. No importa pues "el hombre genérico" cuanto el hombre social específico y concreto directamente ligado a las relaciones de producción y por tanto definido en términos de clase. Los derechos humanos quedan planteados así a nivel de la práctica histórica de las clases sociales; el individuo queda asumido más acá de todo universalismo dentro del conjunto de relaciones sociales impuestas por las distintas fases del proceso económico; ahora pues, por la internacionalización del capital: "la anatomía de las relaciones sociales se encuentra en el proceso económico; la forma del proceso social de vida no es otra cosa que el proceso material de producción. De esta manera:

> la crítica de la ideología y de la política remite pues a la crítica de su proceso de producción; teoría de la acumulación, teoría de la ideología, teoría del Estado y teoría de la revolución forman así un sólo conjunto. La teoría crítica de la sociedad no explica solamente lo que ella *es* sino también lo que ella *no es,* pero *podría ser.* En este sentido, proponemos enfocar los derechos humanos a partir de la estructura social que los genera y en miras de la práctica social que ellos sancionan. Ambos momentos —génesis material e interés práctico— convergen en el análisis del fetichismo (Norbert Lechner).

Una perspectiva alternativa implica pues el cambio y la transfor-

mación de las relaciones capitalistas de producción; y esto trastoca el proceso de fetichización de los mismos. El derrocamiento de las condiciones reales que originan los derechos humanos se convierte así, en el terreno de la praxis histórica, en un problema directamente político-revolucionario. Es a través de la práctica revolucionaria que se dará el verdadero derrocamiento de esta falsificación, al mismo tiempo que se realizan nuevas condiciones socio-históricas donde los derechos humanos como "moral justificante", se hagan innecesarios. Es decir, que la exigencia concreta será el derrocamiento práctico de las estructuras de dominación, cuyo reflejo y proyección son. El halo religioso y mistificador de los derechos humanos desaparecerá cuando el hombre libremente haya empezado a realizar un nuevo tipo de relaciones socializadas. Es aquí donde se impone la necesidad de analizar de cerca y acusiosamente experiencias históricas ya dadas y en proceso de corte socialista en donde la factibilidad del "orden de la libertad" puede aportar elementos de reflexión y análisis incalculables.

La tentación de las Iglesias de defender "los derechos humanos" corre el riesgo de revivir la vieja filosofía idealista del social-cristianismo hoy en peligro de ser re-editado en base a las propuestas de la "democracia restringida". Pero a estas alturas dentro de las luchas revolucionarias, el engaño rápidamente se desmorona.

> Hoy la revolución tiene un lugar en Azania, Namibia y Zimbabwe donde las fuerzas progresistas dirigidas por el movimiento de liberación e integradas por estudiantes, luchadores por la libertad, e incluso algunos sacerdotes, vieron la posibilidad de controlar su propia historia. El objetivo de esta revolución consiste en la liberación en aras de la justicia, la dignidad y la paz firme. Estas últimas palabras —una paz firme— son palabras de gran peso. Pasados veinte años después del establecimiento de la independencia de Ghana en 1957, los africanos todavía están lejos de la paz con la que soñaron, durante la lucha nacionalista comenzada inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial.
>
> El primer ministro de Africa del Sur tenía razón absoluta al predicar en 1974 que "la alternativa es demasiado terrible para pensar en ella" . . . . En efecto, la alternativa a la plena libertad en Anzania, Namibia y Zimbabwe es "demasiado terrible", para los africanos "para pensar en ella".
>
> Los africanos han sufrido y luchado todas unas centurias no para poder sentarse al lado de los blancos en los bancos de los parques, no para compartir lavatorios con ellos o para subir en los mismos ascensores; no para usar los mismos autobuses que los blancos. *Nuestra lucha no es la de los derechos civiles. Nuestra lucha es liberada por el*

poder: ES NECESARIO TRANSFERIR EL PODER DE UNA ELITE MINORITARIA RACISTA A LAS MASAS AFRICANAS! (B. Carr en Moscú, en la Conferencia Mundial "Líderes religiosos por una Paz duradera, el desarme y unas relaciones justas entre los pueblos", Junio 6-10; 1977).

Las Iglesias que en los últimos años han descuidado la defensa de los Derechos Humanos, ahora lo hacen en su sector oficial más abierto, mediante una doctrina social emparentada con las viejas ideologías legitimadoras de la sociedad burguesa. El desafío para las Iglesias en la defensa de los Derechos Humanos es la opción por los explotados y su proyecto político; es la única mediación histórica que las puede encaminar a la ruptura con las estructuras de dominación. Teniendo en cuenta, además, que no será posible llevar adelante esta opción, la consideración social y los privilegios que le brinda la condición de jugar a varios niveles como "religión del orden establecido".

Por otro lado, la coartada de las Iglesias es entrar en la defensa de los Derechos Humanos manteniéndose solo en la esfera de los "derechos civiles", sin llegar a las condiciones objetivas que originan su violación; cuando la violencia política es solo un recurso para mantener la estabilidad y legitimidad de la violencia económica y social, sobre todo en especiales momentos de crisis. Esta sería una posición "centrista" que no solo pretende soslayar una opción de clase (ocultando ideológicamente que ya se tiene una) y una opción por un sistema anti-capitalista, sino que también quiere evitar "la división" de la Iglesia, abriendo un campo de acción en un terreno más aceptable para el actual "sentido común cristiano".

Podemos detectar posturas, incluso, en las que la defensa de los Derechos Humanos ni siquiera parecen como prioritarios: más aún, que llegan a justificar "los militarismos" como "un mal menor" y tal vez necesario para salvar a la sociedad del "caos" e imponer un "orden y consenso". Tal es el caso del Documento Preparatorio de la IIIa. Conferencia de CELAM arriba mencionado. Aquí podríamos hacernos la reflexión que se hace Dussel cuando dice:

> "¡Que de nuestra Iglesia no se diga lo que el profeta escribió de la Iglesia de Laodicea! : Conozco tus obras y no eres ni frío ni caliente. Ojalá fueras frío o caliente, pero como estás tibio y no eres ni frío ni caliente he de vomitarte de mi boca" (Apoc. 3,15.16). El tibio cree estar en el justo medio; cree no haber caído en los extremos; piensa que es prudente, sabio, inteligente. Sin embargo es solo tibio, indeciso, pasivo expectador de la historia. Es a la luz de este texto revelado que desearíamos pensar de más en más habitual en nuestra Iglesia Latinoamericana en la IIIa. Conferencia del Episcopado Latinoamericano que se realizará en Puebla de los Angeles". (mimeo).

Esta postura legitimadora no encuentra base alguna en la tradición cristiana original. Precisamente las tradiciones más antiguas tanto proféticas como de la sabiduría popular, recogen la defensa de los Derechos Humanos como la defensa de los "derechos de los pobres". El realismo histórico de estas tradiciones no deja lugar a dudas:

> quien oprime al débil afrenta a su Hacedor; el que se apiada del pobre, lo honra. (Prov. 14,31).

Y más adelante:

> Quien se burla del pobre afrenta a su Hacedor, quien se alegra de su desgracia no quedará impune. (Prov. 17,5).

De acuerdo a su tradición más antigua en la que Yahvé aparece como "el Dios que libera", Israel no puede menos que identificar los derechos de los oprimidos con el mismo derecho de Dios. Dios se presentará a la conciencia del pueblo como "el vengador de sangre" *(goel):*

> No explotes al pobre, porque es pobre; no atropelles al desgraciado en el tribunal, porque el Señor defenderá su causa y despojará de la vida a los que lo despojaban. (Prov. 22,22).

> No remuevas los linderos antiguos ni te metas en parcela del huérfano porque su defensor es fuerte y defenderá su causa contra ti. (Prov. 28,5).

> El justo atiende a la cuasa del desvalido, el malvado no comprende nada. (Prov. 29,7).

Pero esta sabiduría popular no hace sino recoger una larga tradición en la que Dios aparece como el garante de los derechos de los empobrecidos:

> ¡Ay de los que decretan decretos inícuos,
> de los notarios que registran vejaciones,
> que echan del tribunal al desvalido
> y despojan a los pobres de mi pueblo,
> que hacen presa de las viudas
> y saquean a los huérfanos (Is. 10, 1-2)

> Vuestras manos están llenas de sangre
> lavaos, limpiaos,
> quitad vuestras fechorías de delante de mi vista
> desistid de hacer el mal,
> aprended a hacer el bien,

buscad lo justo,
dad sus derechos al oprimido
haced justicia al huérfano,
abogad por la viuda (Is. 1, 14-17).

Ya hemos mencionado anteriormente la larga lucha reivindicativa de los profetas para restituir el "bien común" de las mayorías apropiado injustamente por las minorías de Israel. Los ecos de sus gritos forman una tradición que llegará hasta Jesús como en "mesías" restaurador de los derechos conculcados. Muy significativamente esta tradición se mantendrá al margen de la tradición "oficial" antes y después del Exilio. Paralelos a los testimonios de la ideología tanto de la monarquía como de los sacerdotes del Templo, nos quedará la tradición de "los pobres de Yahvé", de los fieles, los "piadosos" que atravesará por generaciones tan impresionantes como la de los Macabeos. Durante el tiempo de la monarquía el papel de Yahvé será suplantado por el rey (Sal.2:6; 132:11-12- cfr. también Sal.89:21-38; Sal. 72:4). Y precisamente por este proceso de suplantación la monarquía pudo justificar el modelo "imperial" de carácter sub-asiático sobre el que edificaron Israel, a mi modo de ver, con presencia de fuertes elementos "esclavistas". Si el genio de David mereció relativamente pocas críticas sin duda por el esplendor al que logró llevar a Israel, no fue lo mismo para Salomón y sus descendientes (I R. 11:9-11). Pero, además de la desviación de la monarquía del proyecto original, el Estado empezó a funcionar como el "normador" del consenso popular y en la reorganización de sus símbolos religiosos apoyado además por la casta de los sacerdotes que giran en torno al gran templo. De esta manera el control de su praxis histórica-simbólica también escapa al control directo del pueblo y empieza un fuerte movimiento de apropiación y control por parte de los sectores dominantes. La conciencia lúcida de Israel se mantendrá a través de los profetas y de sus minorías fieles a la utopía liberacionista; es precisamente dentro de esta tradición que se anuncia la venida de "un mesías" vengador de todos los pobres y su libertador. Después del Exilio el II Isaías retomará el proyecto utópico de la liberación popular sin pensar siquiera en la restauración de la monarquía (Is. 55,1-5) ni siquiera concederles un papel relevante a la casta sacerdotal. La atención se concentrará en el núcleo ya bien definido de la utopía liberadora: el mesías. Los que dan la espalda a este proyecto y siguen intentando la restauración sobre el modelo opresor serán cada vez más severamente juzgados como "apóstatas", "enemigos del pueblo". En la medida en que se fue afianzando el modelo social sobre el proyecto de las minorías poderosas de Israel, la utopía de liberación empezó a proyectarse bajo formas más o menos clandestinas a través del género "apocalíptico" que alcanza a veces niveles dramáticos.

En medio de esta impotencia permanece y aun se acrecienta la

actitud de los pobres como la actitud de Job que se aferran al Dios que los liberará, a través de una relación de dramático reclamo y enfrentamiento:

¿Por qué el Todopoderoso no señala plazos
para que amigos puedan presenciar sus intervenciones?
Los malvados mueven los linderos,
roban rebaños y pastores,
se llevan el asno del huérfano
y toman en prenda el buey de la viuda,
echan del camino a los pobres
y los miserables tienen que esconderse.
Como asnos salvajes salen a su tarea, madrugan para buscar su presa
el páramo ofrece alimento a sus crías;
se preocupan forraje en descampado
o rebuscan en el huerto del rico;
pasan la noche desnudos,
sin ropa con qué taparse del frío,
los cala el aguacero de los montes
y, a falta de refugio, se pegan a las rocas.
Los malvados arrancaron del pecho al huérfano
y toman en prenda al niño del pobre.
Andan desnudos por falta de ropa;
cargan gavillas y pasan hambre;
exprimen aceite en el molino,
pisan en el lagar y pasan sed.
En la ciudad gimen los moribundos y piden socorro los heridos.
Y DIOS NO VA HACER CASO A SU SUPLICA? (Job. 24,1-12).

La confianza utópica es que sí, que Dios no puede dejar de ofrecer la libertad.

En el Nuevo Testamento la gesta de Jesús se entroncará esencialmente con aquella primera rebelión de las tribus israelitas. Su profecía y su mesianismo se orientan hacia el cometido central de toda la utopía judía: hacer renacer el pueblo de "iguales", libre e igualitario; al pueblo plenamente responsable frente a la transformación del cosmos y de una sociedad edificada sobre relaciones de justicia. La esencia de su acción histórica es precisamente: ¡el anuncio de la Buena Noticia a los pobres! (Lc. 7,22; Mt. 11,2ss). Su acción mesiánica se dirige a devolver los ojos, los oídos, los pies, las manos, el corazón al pueblo a fín de hacer surgir el pueblo capaz de realizar la utopía de liberación. No por acaso los principales opositores de su proyecto son las clases poderosas de su tiempo tanto de la "burguesía" laical como de la aristocracia sacerdotal. Jesús lanza una penetrante advertencia programática al pueblo: "Abrid los ojos y guardaos de la levadura de los fariseos y de la

levadura de Herodes" (Mc. 8,15). Esta advertencia tiene sin duda advertencias actuales insoslayables.

Con la destrucción de Jerusalén y la debacle del proyecto judío, la utopía liberacionista se agudiza en forma por demás impresionante. El mayor testigo de ello es el Apocalípsis de Juan.

Si en un principio, el solo hecho de ser rebelde frente a los reyes opresores indicaba una fe en el Dios que libera, ahora el solo hecho de ser empobrecido del imperio daba el terreno para hacer surgir la utopía cristiana. De nuevo el proyecto de "bien común", socializado y compartido en la libertad; de nuevo los Derechos humanos, derechos de todos. Y con esto renace el horizonte infinito utópico, garantía subversiva de todo intento legitimador universalista y absolutizante de todos los modelos opresores.

Hay pues dos maneras de enfrentar la historia: o desde el proyecto de dominación o desde el proyecto de liberación. En un caso el refuerzo de carácter teológico-religioso será anti-utópico, en el otro será la actualización orgánica y disciplinada del horizonte infinito de la otra patria; en un caso sea una teología dominante, en otra una teología de las clases explotadas; en un caso será "teología de la muerte", en otro será "teología de la vida".

No hemos aún definido o al menos señalado la alternativa histórica a la que se liga el proyecto de liberación. Hemos dicho también que la reflexión sobre y a partir de los movimientos populares concretos será una prioridad hacia el futuro, dejemos pues que ambas cosas las haga una voz popular, que, por serlo, revive con potencia secular la voz de una raza, la pasión de una clase, la utopía de una masa en vías de liberación:

> Yo veo, por todo lo que he vivido y leído, que nosotros nos identificamos con el socialismo. Porque solamente en un sistema socialista ha de haber más justicia y todos aprovecharán de los beneficios que hoy día están en manos de unos pocos.
>
> Y mira que en ese camino en que estamos, nos pusieron los mismos gobiernos que nos maltrataron. A mí, por ejemplo, cuando me apalearon en las celdas del DIC por ser "comunista", "extremista" y todo, me despertaron una gran curiosidad: "¿Qué es comunismo?" ¿Qué es socialismo?" Porque a diario me apaleaban por eso. Y empecé a preguntarme: "¿Qué es un país socialista? ¿Cómo se solucionan allá los problemas? ¿Cómo vive allí la gente? Los mineros son allí masacrados? Y entonces me ponía a analizar: ¿Qué he hecho yo? ¿Qué quiero yo? ¿Qué pienso yo? ¿Porqué estoy aquí?

¿Qué he dicho? Yo solamente he pedido que se haga justicia a mi pueblo, yo solamente he pedido que todos tengan que comer, yo he pedido que la educación sea mejor, he pedido que no haya más masacres como esa terrible, de San Juan. ¿Será eso socialismo? ¿Será eso comunismo?

Por otro lado, a través de los libros que he leído y de tantas personas con quienes pude conversar, sabemos que en tal y tal país socialista los habitantes alcanzan mejores condiciones de vida, de salud, de vivienda, de educación. Los obreros son mejor tratados. Los campesinos no están marginados. La mujer tiene la oportunidad de estar en el trabajo productivo, porque se encuentran nuevas fuentes de trabajo para que el pueblo pueda progresar en conjunto. Ya no tiene la mujer que sufrir tanto por su condición de mujer, como nosotras que nos arruinamos el organismo con tanto trabajo, nos arruinamos los nervios con tanta preocupación por el futuro de nuestros hijos, por la salud de nuestros esposos trabajadores que ya, de antemano, sabemos que van a acabar con el mal de la mina. Y tantas otras cosas que nos acaban.

Sabemos que en un régimen socialista esto cambia, porque debe haber oportunidad para todos, que hay fuentes de trabajo para las mujeres, y hay guarderías para que sus "guaguas" puedan ser atendidas mientras ellas trabajan. Y que el mismo gobierno tiene que vigilar por los ancianos, las viudas, todo eso.

Entonces, son aspiraciones que tenemos, queremos que esto ocurra con nosotros, ¿no? Además, según entiendo yo, en el sistema socialista, el pueblo tiene que participar para que no se caiga otra vez en la explotación del hombre por el hombre, ¿no?

Yo sé que en todos los países que llegaron al socialismo hay todavía mucho por conquistar. Pero me doy cuenta que ellos alcanzaron ya mucho de lo que nosotros planteamos.

Por eso yo pienso que nosotros, los bolivianos, debemos estar atentos a las experiencias de aquellos pueblos, a sus errores y a sus conquistas, pero uniéndonos para buscar solución de acuerdo a lo que es Bolivia, nuestro pueblo, nuestra situación. Y no pasar el tiempo peleando entre nosotros a ver qué dice Rusia, China o Cuba y distrayéndonos solamente en defender a uno más que al otro. El marxismo, según entiendo yo, se lo debe aplicar a la realidad de cada país.

Mi pueblo no está luchando por una conquista pequeña, por un poquito de aumento de sueldo aquí, un pequeño paliativo allá. No. Mi pueblo se está preparando para expulsar para siempre del país al

capitalismo y a sus sirivientes internos y externos. Mi pueblo está luchando por llegar al socialismo.

Esto lo digo y no es invento mío. Lo han proclamado en un Congreso de la Central Obrera Boliviana: "Solamente será libre Bolivia cuando sea un país socialista".

Y cualquiera que dude de esto, alguna vez ha de tener la oportunidad de venir a Bolivia y aquí sí, se va a convencer de que esto es lo que clama mi pueblo" (5).

NOTAS

(1) Franz J. Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas de la Muerte,* (Costa Rica: Ed. EDUCA, 1977), p. 13.

(2) *Ibid.,* p. 18.

(3) *Ibid.,* p. 18-19.

(4) *Ibid.,* p. 18.

(5) Moema Viezzer, *Si me Permiten Hablar . . . Testimonio de DOMITILA, una mujer de las minas bolivianas* (México: Ed. Siglo XXI, 1977). pp. 255-257.

LA VIOLENCIA COMO NEGACION DEL BIEN COMUN Y POR TANTO DEL DERECHO FUNDAMENTAL A LA VIDA

Luis Ugalde

CRISIS DE LA DEMOCRATICA DOMINACION DEL HOMBRE POR EL HOMBRE

En los últimos años se han desatado en América Latina determinadas formas de violencia institucional política con numerosos asesinatos, miles de torturados, "desaparecidos" y muchos cientos de miles de exilados. La cacería humana y la política de exterminio de toda oposición de izquierda ha llegado al extremo de la eliminación física y de la negación de la existencia cívica de otras maneras de pensar y de entender la política y la sociedad, distintas de la imperante.

Naturalmente la violencia desatada por el poder establecido con extremos tan inhumanos ha llamado la atención de la opinión mundial y de las diversas instituciones humanitarias más liberales. Ellos han denunciado y aliviado de diversas maneras esta situación. Tal vez en forma mucho más activa, arriesgada y significativa que en años anteriores, las iglesias cristianas han tomado parte contra esta violencia sobre todo en algunos países. En otros todavía han mantenido un silencio y una complicidad vergonzosos.

Todo lo que se haya hecho y se haga para frenar esta violencia es necesario y positivo.

Al mismo tiempo el tema de los derechos humanos como correlativo de esta violencia se ha colocado en el centro de la reflexión de los grupos humanitarios, de las iglesias y comunidades religiosas así como de las autoridades de los países capitalistas centrales.

Por la urgencia de la situación, por lo dramático de la patente negación de la vida, por la tradición capitalista liberal y también por la

posibilidad de repudiar los hechos sin obligarse a repudiar el sistema económico social en el que vivimos, *hay la tendencia a reducir la violencia a esta persecusión física* desatada por el poder político contra destacados militantes de izquierda. En defensa de estos se apela a los derechos humanos, entendidos sólo como derechos civiles consagrados en las constituciones. Bien está que luchemos contra esta violencia y a favor de estos derechos humanos, pero al mismo tiempo se impone analizar aquella violencia del orden establecido, que en forma habitual y aceptada, coactivamente impide que muchas decenas de millones de latinoamericanos vivan una vida realmente humana. La violencia ejercida por el sistema económico social, incluso con gobiernos democrático-liberales que ofrecen garantías jurídicas, es de tal magnitud y tan negadora de la vida humana que es necesario prestarle atención, someterlo a análisis y hacer objeto de la conciencia de la humanidad. Por otra parte la comprensión causal de la violencia política de las dictaduras nos lleva a ver la imposibilidad de entenderla como simple producto de la brutalidad militar. Ninguna brutalidad, ni persecución es gratuita. En nuestro caso la violencia política tiene sus raíces en la violencia del sistema económico que ya no se mantiene estable con las formas más democráticas de gobierno y exige una política de exterminio de toda oposición al sistema. Sin esta búsqueda y comprensión de las raíces de la violencia política no solamente la defensa de los derechos humanos es insuficiente, sino que tiende a convertirse a mediano plazo en ideología legitimadora y ocultadora de la otra realidad de violencia y negación de la vida. En efecto, es el propio capitalismo central quien postula la acción de los dictadores para asegurar la expansión capitalista en América Latina y al mismo tiempo en el orden político se presenta como abanderado de los únicos regímenes políticos que permiten verdadero pluralismo democrático con garantía para los derechos humanos entendidos como derechos civiles.

Toda situación de dominación del hombre por el hombre violenta la condición humana. Para imponerla en forma estable y duradera, la sociedad necesita o *violentar las conciencias* de manera que los dominados —e incluso los dominadores— terminen aceptando su situación como natural, como buena o como irremediable o ha de *imponer legalmente la coacción física* que ejerza la única violencia "legítima" contra todo intento de cambiar el orden establecido.

El Estado capitalista y otras derivaciones del sistema capitalista combinan de manera variable y muy compleja todo el conjunto de medios para violentar la conciencia de la mayoría e imponer la coacción física "legal", siempre a nombre del bien común.

Sólo en la medida en que logre ser reconocido como gestor neutral del bien común, puede el Estado capitalista legitimar el monopolio

de la violencia física y la autoridad para preservar el orden establecido. De esa manera un Estado guardián del orden impuesto por los capitalistas y por tanto un Estado defensor de los intereses particulares de una clase, es percibido como defensor del bien común y garante de los derechos humanos de todos. Para lograr este contrabando de presentar el interés particular como interés colectivo desarrolla diversos mecanismos. En la concepción capitalista la mayor felicidad consiste en la propiedad de las cosas. "La mayor felicidad —dirá Locke— no consiste en gozar de los mayores placeres, sino en poseer las cosas que producen los mayores placeres". Para ello el sistema capitalista trata de modelar una sociedad donde la mayoría asimile esta aspiración como fundamental para la vida, al mismo tiempo que el aparato productivo brinda la oportunidad del consumo masivo de mercancías. De esta manera la oferta y la demanda se apoyan mutuamente y garantizan la permanente expansión de la ganancia del capital. Salvo en momentos de crisis, la mayoría de la población no es sometida a prácticas de manifiesta represión política. Esta domesticación que en cierta forma puede crear el aparato productivo capitalista en los países centrales, no tiene las mismas posibilidades de éxito hoy en países de capitalismo periférico y dependiente.

La condición estructural de éstos, como es el caso de América Latina, no puede ofrecer a la mayoría, ni siquiera el nivel medio de consumo de mercancía propio hoy de los países capitalistas centrales. Ese consumo medio y las implicaciones en la producción y modo de vida que conlleva, es una negación de la realización humana integral, pero tiene cierta capacidad de crear la ilusión de felicidad y bienestar. Es decir, en el capitalismo avanzado central las condiciones mismas del proceso productivo logran hasta cierto grado la función ideológica de ocultar o disfrazar la dominación del hombre por el hombre que entraña. Este ocultamiento ni es absoluto, ni totalmente estable, sino que varía de acuerdo a las coyunturas y al tiempo en que es posible mantener una ilusión óptica: esa forma de vida a la larga se muestra inhumana aunque a la corta crea en la mayoría de la población la satisfacción de haber logrado el acceso a ciertos bienes por los cuales han luchado los oprimidos en etapas históricas anteriores.

El capitalismo periférico y dependiente tiene una condición estructural más difícil para los explotados y en determinadas coyunturas nacionales o internacionales se agravan de tal manera las condiciones de la mayoría explotada, que las habituales formas de manipulación ideológica y coacción física, se muestran insuficientes y se recurre a nuevas y más violentas formas de imposición. Estas crisis no sólo están en función de las dificultades económicas del capitalismo o insuficiencias del sujeto histórico que lo ejerce, sino que en buena parte derivan del crecimiento de conciencia y organización de las fuerzas impugnadoras

de ese orden inhumano, y creadoras de una alternativa histórica liberadora de la opresión capitalista.

En el momento actual América Latina vive esta situación.

Cualquier consideración sobre derechos humanos debe entenderse en esta realidad, sin ninguna abstracción o separación de las formas políticas de ejercicio del dominio de clase y las condiciones sociales que impone la actividad capitalista.

Para que la clase dominante internacional que realiza la ganancia del capital en América Latina y sus aliados en cada país (con autonomía y contradicciones relativas) puedan continuar el proceso económico, necesitan una autoridad política nacional y una apreciación generalizada en la población, del sistema económico-social que tienda a las siguientes características:

1.- Que el sistema económico social sea visto por todos como natural o como mejor que cualquier otra alternativa posible, incluido el precio social que hay que pagar por esa alternativa.

2.- Que la autoridad política sea reconocida por todos como gestora del bien común.

3.- Que la ley sea acatada como "legal" por todos y por tanto reconocida la coacción para hacerla cumplir.

4.- Que las desigualdades e injusticias de la vida económico-social no deban ni puedan ser imputadas o exigidas a la instancia política.

5.- Que la búsqueda de una alternativa del sistema económico-social caiga fuera de la legalidad vigente y por tanto corresponda a la autoridad política reprimirla en su desempeño del bien común.

6.- Que el bien común se presuponga como algo dado en el orden natural, siempre que la autoridad desarrolle una política de preservación de las reglas de juego que de mutuo acuerdo han establecido los fundadores de esta sociedad.

En la medida en que no se logre esta situación de conciencia generalizada, se recurre a la coacción física de la manera más explícita y violenta. Pero el desarrollo de formas brutales de dominación política tiende a poner en cuestión la legitimidad del régimen y la justeza del sistema social. Por esta razón, resulta de gran importancia un despliegue ideológico con doble vertiente: Por una parte debe presentar al sistema capitalista como defensor de los derechos humanos y a las formas bruta-

les de ejercicio político como si no fueran impuestas por el propio capitalismo; por otra parte debe aparecer esta brutalidad como reacción lógica —aunque no correcta— contra los intentos extremistas de imponer una forma de sociedad totalitaria que sustituya a la democracia y libertad occidentales y cristianas.

En esta coyuntura, tiene un alto valor para el sistema, que la defensa de los derechos humanos sea iniciativa de los propios gestores del sistema capitalista y que se quede en los derechos civiles sin entrar a abordar el orden económico social que impone coactivamente unas condiciones de vida inhumana a la mayoría de nuestra población. Así se consigue la perfecta convivencia entre la proclamación igualitaria de los derechos de todos los ciudadanos y la profunda e injusta desigualdad entre los hombres divididos en clases. Al mismo tiempo se consigue que el Estado de clase se presente como defensor del bien común contra los abusos de la clase dominante. Finalmente logra que sólo sean discutibles los atropellos a los derechos humanos en la manera de desempeñar el quehacer político, dejando como intocables y presentando como independientes del orden político la negación de la vida de la mayoría en el orden económico social. Las limitaciones en este orden se deberían más bien al atraso y a factores naturales no imputables a la responsabilidad capitalista.

La extrema violencia de las dictaduras de derecha siempre presenta como justificado su naturaleza de recurso extremo contra el caos y la violencia que arremete contra los valores fundamentales de la civilización. Siempre parte del diagnóstico pesimista de la realidad o incluso de la propia naturaleza humana. Solamente es posible el orden, la paz y la convivencia humana por mediación de un Leviathan con poderes ilimitados sobre sus súbditos. Hobbes es el autor que más explícitamente hace la legitimación de los regímenes dictatoriales. Locke en cambio es el legitimador del estado "democrático" de los tiempos normales, Locke es defensor de los "derechos humanos" frente a los abusos del estado, y exalta el orden natural y el político como realizaciones de la felicidad de todos. Locke oculta el carácter represivo y clasista del estado burgués y lo presenta como la consagración de los derechos humanos. Si bien los dictadores latinoamericanos se justifican argumentando como Hobbes, quienes buscan la democracia restringida como alternativa y defienden los derechos humanos restringidos a sólo derechos civiles hacen la misma legitimación del sistema capitalista y el mismo ocultamiento sobre su naturaleza represiva y de dominación que Locke. Este autor no es el primero, ni el único, ni el más brillante en esta argumentación, pero es de los que, con su falta de rigor lógico, mejor responden al "sentido común" burgués.

Su razonamiento utilitario y "cristiano" es ampliamente compar-

tido aún sin haberlo leído. En la doctrina social de la Igleisa hay muchos elementos centrales provenientes de este legitimador del orden burgués naciente en la Inglaterra del siglo XVII. Su pensamiento tiene la habilidad de presentar el sistema capitalista y el estado coactivo de la clase dominante como el orden natural igualitario y como la autoridad garante por igual de la paz y de la convivencia social con pleno goce de los derechos humanos.

LA LEGITIMA MISERIA DE LOS TRABAJADORES Y LA JUSTA VIOLENCIA ESTATAL

Quien lea a Locke un poco desprevenidamente, queda complacido de su humanismo defensor de los derechos naturales del hombre frente a los abusos del absolutismo y de las diferencias estamentales propias de la sociedad precapitalista. Es un digno representante del sentido común "cristiano" de la clase burguesa.

Locke fue un hombre activo en la política y en los negocios en el siglo XVII inglés. Su teoría política va expresamente a legitimar el mundo económico y político del capitalismo naciente: es el más racional y justo de los mundos, con garantía de los derechos naturales individuales de cada hombre.

La naciente burguesía inglesa acrecentaba sus negocios a base de la despiadada explotación de los asalariados y la participación en el comercio esclavista y de otras mercancías de ultramar. El trabajador es considerado como "la mercancía principal, la más fundamental y valiosa, de la que pueden obtenerse manufacturas de todas clases, navegación, riquezas, conquistas y un imperio sólido". Así lo afirmaba William Petyt,contemporáneo de Locke (1). El mismo Locke expresaba la condición de vida del trabajador de la siguiente manera: " . . .la parte del trabajador, siendo raramente superior a la mera subsistencia, nunca permite que haya un grupo de hombres, ni el tiempo o la oportunidad para elevar sus pensamientos por encima de eso, o luchar con los más ricos por los suyos (como un interés común), salvo cuando una gran calamidad común, uniéndoles en universal fermento, les hace olvidar el respeto y les envalentona a perseguir lo que desean por la fuerza armada, y a veces irrumpen entonces contra el rico, y lo arrollan todo como un diluvio. Pero esto ocurre raras veces, como no sea por la mala administración de un gobierno negligente o descuidado" (2).

En estas condiciones el trabajador era simple objeto de la política, mientras que sujetos eran exclusivamente los propietarios.

Locke mismo poseía notables propiedades de tierras e inversiones importantes en el comercio de esclavos, textil y en empresas marítimas, además de capital prestamista.

Todo el mundo de la burguesía naciente y la sociedad que su acción iba configurando, le parecía producto de la más alta racionalidad humana y así lo expresó.

1. El Discurso Formal de Locke

El discurso formal de Locke arranca con hombres que, de acuerdo a la naturaleza, son iguales,racionales, y propietarios de los bienes necesarios para la vida y termina con la creación libre y voluntaria de una sociedad política como medio para excluir toda situación de violencia irracional.

En lugar de resolver los conflictos y posibles agravios apelando al derecho natural de defender lo propio, el acuerdo libre da origen al orden civil gracias a la renuncia de todos a ser jueces y defensores en propia causa para transferir ese poder a una autoridad neutral. En esta sociedad sólo queda la posibilidad de una violencia legítima empleada solamente para defender el bien común y los derechos naturales individuales de todos, contra alguna posible violencia irracional que pudiera venir desde quienes, con ello se ponen fuera del orden legal y racional.

"Entiendo, pues, por poder político el derecho de hacer leyes que estén sancionadas con la pena capital, y, en su consecuencia, de las sancionadas con penas menos graves, para la reglamentación y protección de la propiedad; y el de emplear las fuerzas del Estado para imponer la ejecución de tales leyes, y para defender a este de todo atropello extranjero, y todo ello únicamente con miras al bien público" (3).

Todo hombre es esencialmente propietario. Ese es su derecho natural fundamental e inalienable. En primer lugar tiene derecho de propiedad sobre su persona; después sobre el trabajo de sus manos; y finalmente sobre todo lo que puede apropiarse por medio de ese trabajo o por compra e intercambio del trabajo ajeno (4). Por eso la "finalidad primordial de la sociedad civil es la defensa de la propiedad" (5). Una propiedad que no depende del Estado, sino que es un derecho previo natural que éste debe respetar y proteger. Los integrantes de la sociedad civil no renuncian a los derechos naturales, sino a los medios para hacer que los otros respeten esos derechos. Renuncian a favor de la autoridad de la sociedad política.

"Ahora bien: no pudiendo existir ni subsistir una sociedad política sin poseer en sí misma el poder necesario para la defensa de la

propiedad, y para castigar los atropellos cometidos contra la misma por cualquiera de los miembros de dicha sociedad, resulta que sólo existe sociedad política allí, y allí exclusivamente, donde cada uno de los miembros ha hecho renuncia a ese poder natural, entregándolo en manos de la comunidad para todos aquellos casos que no le impiden acudir a esa sociedad en demanda de protección para la defensa de la ley que ella estableció" (6).

Así los derechos naturales de todo hombre quedan libres de la posible amenaza de violencia, y el Estado tiene todo el poder necesario para defender el bien común, sin que tenga ninguna atribución para interferir en el orden natural y los derechos humanos que éste consagra.

"De ese modo, el Estado viene a disponer de poder para fijar el castigo que habrá de aplicarse a las distintas transgresiones, según crea que lo merecen, cometidas por los miembros de esa sociedad. Este es el poder de hacer las leyes. Dispone también del poder de castigar cualquier daño hecho a uno de sus miembros por alguien que no lo es. Eso constituye el poder de la paz y de la guerra. Ambos poderes están encaminados a la defensa de la propiedad de todos los miembros de dicha sociedad hasta donde sea posible" (7).

Locke tiene particular interés en proclamar la realización de los derechos naturales fuera del orden político, de manera que la responsabilidad de éste en cuanto al sistema económico social (orden de la naturaleza) sea protegerlo pero no corregirlo. De esta manera la posible pregunta sobre la realización de los derechos humanos en la esfera no política, queda fuera de su responsabilidad. Al Estado sólo se le puede exigir el respeto de las reglas de juego, de los derechos civiles que sí son de su incumbencia y creación del pacto social. En la esfera política simplemente se consagran los derechos en abstracto y se presupone que se dan por ley natural y comportamiento racional del hombre en la esfera natural (sistema económico-social).

Pero hay más. Locke para mayor seguridad y para evitar toda tentación política de corregir las diferencias y desiguaidades socio-económicas, toma la tarea de demostrar que éstas son naturales y propias de la razonable acción de los hombres libres, iguales y propietarios. Locke veía la desigualdad y palpaba la existencia de esclavos y de la mayoría de trabajadores sin propiedad de los medios de producción. Por eso quiso afirmar que ello era natural y por tanto fuera de la esfera de la acción política. Fruto de la racionalidad y de la laboriosidad distinta entre seres iguales, y no de la dominación de unos hombres por otros.

El Orden Natural de los Propietarios de los Medios de Producción y Asalariados

El hombre —afirma Locke— nunca puede, de acuerdo al derecho natural, acaparar propiedades que no sean fruto de su trabajo, o en cantidades tales que no le sean útiles o que priven a otros de lo necesario.

Si en la actual etapa de la historia se dan grandes acumulaciones es porque se ha inventado el oro y el comercio que permiten acumular sin que se echen a perder los bienes y sin perjudicar a otros.

" . . .es evidente que los hombres han acordado una posesión de la tierra desproporcionada y desigual, pues por un consentimiento tácito y voluntario han encontrado un modo de poseer más tierra que aquella cuyo producto pueden utilizar, recibiendo a cambio del excedente oro y plata, metales que pueden ser acumulados sin perjuicio para nadie, pues no se echan a perder ni pierden valor en manos de su poseedor. Esta distribución de las cosas, con desigualdad de las posesiones privadas, la han hecho posible los hombres *fuera de los límites de la sociedad,* y *sin pacto,* con sólo atribuir un valor al oro y a la plata y acordando tácitamente usar del dinero" (8).

Y no sólo dirá que esto es razonable, sino que es muy conveniente para toda la humanidad, pues quienes se apropian poniendo a trabajar la tierra, lejos de quitar a los demás, incrementan enormemente la cantidad de bienes para beneficio de todos. "A lo cual permítaseme añadir que quien se apropia tierra para sí mediante su trabajo, no hace descender el fondo común de la humanidad, sino que lo incrementa. Pues las provisiones que sirven para mantener la vida humana, producidas por un acre de tierra cercada y cultivada, son (aproximadamente hablando) diez veces mayores que las recogidas de un acre de tierra de igual riqueza dejada en común. Y por tanto de quien cerca tierra y consigue de diez acres una abundancia para las conveniencias de la vida mayor de la que se hubiera obtenido de cien dejados a la naturaleza, puede decirse que ha dado noventa acres a la humanidad" (9).

Quien se apropia y pone a trabajar los recursos eleva el nivel de vida de todos. Por eso en América "reyes de un territorio dilatado y fértil se alimentan, se visten y tienen casas peores que un jornalero de Inglaterra". Porque las tierras "no se encuentran beneficiadas por el trabajo" (10).

Obsérvese de paso que con este razonamiento se está fundamentando el derecho de apropiación de los recursos de la tierra por aquellas empresas que mayor cantidad de bienes pueden producir con ellos; es

decir las transnacionales con su avanzada tecnología.

Los Derechos Humanos de Amo, Criado y Esclavo

Pero no sólo en el orden natural (no corregible por el Estado, sin que éste atente contra los derechos humanos previos a él) es razonable la acumulación capitalista sino también otras diferencias naturales como la esclavitud y el trabajo asalariado que supone la existencia de hombres sin derechos y sin propiedad y hombres sin más propiedad que la de su fuerza de trabajo. Ambas realidades, subraya Locke, no dependen de la sociedad política, pues son previas (prius natura) a ella, ni tampoco de una dominación irracional por parte del que domina, sino que se deben a una reducida racionalidad de los subordinados.

"La primera sociedad fue la que se estableció entre el hombre y la mujer como esposa; de ella nació la sociedad entre los padres y los hijos; y ésta dio origen, andando el tiempo, a la sociedad entre el amo y los servidores suyos" (11).

"Amo y criado son nombres tan antiguos como la historia, pero que se aplican a personas en muy diferentes situaciones. Un hombre libre puede constituirse en criado de otro vendiéndole durante cierto tiempo sus servicios a cambio del salario que ha de recibir. Aunque por lo regular esto hace que ese hombre entre a formar parte de la familia de su amo y quede bajo la disciplina corriente en esa familia, la verdad es que sólo da al amo un poder pasajero sobre ese criado, y que ese poder no excede de lo convenido entre ambos. Pero existe otra clase de criados, a los que se aplica el característico nombre de esclavos. Se trata de cautivos hechos en una guerra justa, por el derecho natural, y sometidos al dominio absoluto y al poder arbitrario de sus amos. Como esos hombres, según yo afirmo, perdieron el derecho a la vida y a sus libertades al mismo tiempo que sus bienes, y como su condición de esclavos les hace incapaces de poseer ninguna propiedad, no pueden ser considerados, dentro de ese estado, como parte de una sociedad civil, ya que la finalidad primordial de ésta es la defensa de la propiedad" (12).

Es decir tanto el criado y el asalariado como el esclavo existen conforme a razón y derecho natural.

El sistema salarial es un libre contrato entre propietarios: el uno propietario de su fuerza de trabajo, el otro propietario de los medios de producción. Como todo propietario puede intercambiar el objeto de su propiedad, la relación es justa y razonable y el producto del trabajo es propiedad de su amo ("Por esa razón la hierba que mi caballo ha pastado, el forraje que mi criado cortó, el mineral que yo he excavado en algún terreno que yo tengo en común con otros, se convierte en propie-

dad mía sin el señalamiento ni la conformidad de nadie" (13). En el caso del esclavo, éste perdió el derecho a la vida en guerra justa por parte del esclavista, es decir que el esclavo fue quien arbitrariamente agredió al otro, y por esa agresión perdió el derecho a la vida. Su amo en lugar de ejecutarlo le concede la gracia de vivir más con tal de que se someta a él. La misión del Estado es proteger y defender ese orden natural que asegura los derechos humanos.

2.- Significado Real del Discurso Formal

Locke por la vía de la argumentación abstracta nos ha presentado un orden económico social razonable y ajustado al derecho natural y protegido de toda intervención transformadora del poder político. Este es el representante del bien común y el defensor de los derechos humanos de todos los ciudadanos por igual. Toda esta situación, el orden natural y la sociedad política, es conforme a la naturaleza humana y por lo mismo exenta de violencia. La única *violencia legítima* es la del Estado y es sólo defensiva contra posibles actos de violencia que atentaran contra ese natural y racional orden político.

El resultado de su razonamiento formal es la legitimación de un orden real donde sólo una minoría tiene la propiedad de los medios de producción.El Estado defensor de la propiedad es, por tanto, Estado defensor de esta clase y su violencia legítima es una violencia protectora de la propiedad y negadora de los intereses de la mayoría. El orden económico social presentado como de igualdad de derechos es un orden de apropiación injusta y explotadora con profundas desigualdades reales, donde la esclavitud y la explotación salarial están en la base. Es decir el supuesto "orden natural" conforme a la naturaleza humana es un orden violento creado históricamente por los hombres. La creación del Estado para defender el derecho de propiedad de todos, en verdad es la creación de un instrumento violento de clase para defender la propiedad de quienes la tienen. Su legalidad, lejos de consagrar el orden natural humano sirve para proteger el orden económico social que coacciona a la clase dominada.

El Estado y su violencia legal, supuestos defensores de los derechos humanos, son enemigos del bien común y del derecho efectivo a la vida de la mayoría.

Cualquier intento de defensa de las condiciones de vida por los dominados o la búsqueda de un sistema alternativo donde sea posible la vida digna de la mayoría, es ilegal, subversivo y violento; contra él se aplica la única violencia legítima.

No olvidemos que en quien así razona se inspira totalmente la

primera constitución norteamericana y muchas de las latinoamericanas directa o indirectamente.

3.- La Falacia Capitalista de los Derechos Humanos en América Latina

El capitalismo en América Latina ha producido las dictaduras militares. Sin embargo el atropello sistemático de derechos civiles por estos gobiernos permite que los políticos capitalistas e ideólogos asuman la denuncia de esos atropellos. Esta actividad juega el importantísimo papel de ocultar (por omisión) la existencia misma de una situación violenta y antihumana en el orden económico social, más allá de las formas de gobierno más o menos humanas. Al mismo tiempo permite al capitalismo desarrollar el juego ideológico de ser defensor de los derechos humanos y presentarse como el único sistema que permite su existencia.

La Iglesia Católica en el último siglo o ha descuidado el tema de los derechos humanos, o en su sector oficial más abierto, ha desarrollado una doctrina social cuya lógica está emparentada con la de Locke. En la última década en América Latina creció su toma de posición contra la violencia institucional en el plano donde se origina: en el orden económico social.

Ahora bien, llevar la defensa de la vida y del bien común a ese plano implica a la larga una opción de clase y una opción por un sistema social distinto del capitalismo. Opción que no es posible llevar adelante manteniendo al mismo tiempo el carácter, la consideración social y los privilegios que brinda la condición de "religión del orden establecido".

La brutal irrupción de las dictaduras, por un lado abre una tarea ineludible para las iglesias, pero al mismo tiempo, ofrece la tentación centrista de quedarse sólo en la defensa de los derechos civiles, sin entrar a las causas de su violación: La violencia política es un recurso para mantener la violencia económico-social en momentos de emergencia.

Esta posición centrista no sólo pretende evitar una opción de clase (ocultando ideológicamente que ya se tiene una) y la opción por un sistema social anticapitalista (Socialismo), sino que también quiere evitar la división de la Iglesia, abriendo un campo de acción en un terreno más aceptable para el actual "sentido común cristiano".

Todavía hay significativos sectores cristianos —probablemente mayoritarios— que ni siquiera aceptan esta defensa de los derechos humanos, sino que defienden las dictaduras como un mal menor para librarse del caos. Ideológicamente sería insoportable para la mentalidad

"cristiana", matar y perseguir personas en forma masiva para defender los capitales de unas cuantas empresas transnacionales. Por eso quienes reprimen buscan la justificación en la necesidad de defender la cultura occidental y cristiana que respeta la dignidad de la persona humana, la propiedad con función social, el pluralismo y demás libertades cívicas, puestos en peligro —se afirma— por la amenaza del estatismo totalitario marxista.

Por su parte, quienes se quedan en una defensa meramente liberal de los derechos humanos y la consiguiente denuncia de violencia política, critican a los militares porque se han extralimitado en la defensa de esos valores (y de esa realidad capitalista), han respondido a la amenaza de una dictadura con otra dictadura, a la aniquilación de derechos humanos en la sociedad alternativa, con la negación de esos derechos en la actual sociedad. Para estos críticos el procedimiento no es correcto, aunque la causa defendida sí: la civilización hay que defenderla civilizadamente. La Iglesia debe, junto con los capitalistas humanitarios, asumir esta defensa liberal de los derechos humanos y *sólo estos derechos humanos,* denunciar sólo esta *violencia política,* sin adentrarse en la violencia que desarrolla el sistema económico social.

ENFOQUE CRISTIANO DE LA VIOLENCIA INSTITUCIONAL

Hemos recordado que el capitalismo impone como sistema una dominación del hombre por el hombre, es decir una situación violenta, que espontánea y gustosamente no es recibido por la mayoría como sistema de realización humana.

En esta situación el Estado —que se proclama guardián de la paz, del bien común y de los derechos fundamentales del hombre— y la legalidad emanada de ese estado, resultan instrumentos que fortalecen la violencia real e impiden el bien común y la vida humana.

Hay unos derechos humanos consagrados en la ley; estos son justamente aquellos que son propios del sistema. Pero los derechos humanos que no son realizados por el sistema no son defendidos por la ley sino manipulados como ideología o reprimidos por la violencia legal del Estado.

La legalidad y el derechó positivo son el disfraz humano de una situación de usurpación.

Como muy acertadamente resalta Dussel en un reciente traba-

jo (14), Medellín recogió la tradición bíblica que no habla de "derechos humanos", sino del "derecho de los pobres y oprimidos". La razón es bastante evidente: en ellos se manifiesta la injusticia y el desorden del sistema así como la necesidad de un sistema más justo. De manera que no se trata de determinados derechos que consagra el sistema vigente sino que desde la negación vivida por los pobres y oprimidos se vislumbra el sistema histórico futuro capaz de responder positivamente a esa negación actual.

De esta manera la violencia es vista en primer lugar como el poder y la legalidad actuales que se oponen coactivamente a la realización de la justicia e igualdad.

El Dios de Israel se presenta en los profetas como el Dios de la Justicia, el Dios de los pobres, oprimidos y discriminados, el Dios del amor, que repudia y denuncia la violencia que se ejerce sobre los pobres. Contrapone a esa situación violenta la acción de Dios que toma partido por los pobres para abrir un futuro de realización humana pleno. Quienes actúen en la historia de acuerdo al espíritu de Dios son protagonistas de la futura sociedad donde los hombres serán libres después de haber vencido la violencia que los sometía.

Podemos señalar tres aspectos de este rechazo de la negación de la vida de los oprimidos:

1) *El juicio de Dios* sobre la realidad: "Vuestras manos están llenas de sangre: lavaos, limpiaos, quitad vuestras fechorías de delante de mi vista, desistid de hacer el mal, aprended a hacer el bien, buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la vida" (15).

Aquí se presenta el orden dominante, como de violencia y son juzgados tanto la situación de opresión como el poder religioso dominador y la religiosidad legitimadora.

2) *La esperanza* de una acción humana conforme al espíritu de Dios que creará una nueva situación de liberación. "Saldrá un vástago del tronco de Jesé" y "se posará sobre él el espíritu de Yahvéh" (16). Sus acciones contra la violencia establecida serán las siguientes "No juzgará por las apariencias, ni sentenciará de oídas. Juzgará con justicia a los débiles, y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra. Herirá al hombre cruel con la vara de su boca, con el soplo de sus labios matará al malvado. Justicia será el ceñidor de su cintura, verdad el cinturón de sus flancos . . . Nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi santo monte porque la tierra estará llena de conocimiento de Yahvéh" (17).

El cristiano lejos de quedarse en la abstracción clasista de los derechos humanos percibe, al juzgarla desde la plenitud humana del futuro, la violencia que oculta el presente orden. Lee la situación desde la esperanza de liberación de los pobres y oprimidos al tiempo que esa esperanza la vive desde la situación de éstos. Desde ese lado de la realidad es desenmascarado el orden político como autoridad impositiva.

En la contraposición a ese poder opresor —civil y religioso— se define el ser y la acción cristiana: "Como ustedes saben, los que son considerados como jefes de las naciones, las gobiernan como si fueran sus dueños; y los poderosos las oprimen con su poder. Pero entre ustedes no ha de ser así. Al contrario, el que quiera llegar a ser el más importante entre ustedes, que se haga el servidor de todos, y el que quiera ser el primero, que se haga el siervo de todos. Así como el Hijo del Hombre no vino para que lo sirvan, sino para servir y dar su vida para rescatar a muchos" (18). La situación viola los derechos de los oprimidos y la autoridad política acapara la violencia legal para desarmar e ilegalizar todo intento de aquellos para exigir su derecho a la vida. La religión, en la medida que sea religión del poder y el orden establecidos, violenta las conciencias poniendo a Dios como guardián supremo del presente sistema de dominación.

3) El nuevo testamento nos presenta la entrada de Jesús en la historia como el hombre de Dios, como el Dios con nosotros que cumple en sí esta esperanza. Su muerte y resurrección serán vividas por la comunidad cristiana como confirmación de esta esperanza por la cual luchan los pobres y oprimidos de cada sistema histórico.

"Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos sin nada" (19). Con estas palabras puestas en boca de María expresa la comunidad cristiana su júbilo por la acción de Dios. Y en Lucas 4,18 se define la misión de Jesús en la misma forma y dentro de la tradición profética señalada.

El desenmascaramiento de una situación de negación y de violencia que vive la mayoría, se realiza desde el futuro de liberación y plenitud para los oprimidos. La presencia de Jesús como esperanza y como realidad en la comunidad cristiana se afirma como praxis liberadora. Al afirmar la condición humana del oprimido se niega el sistema social, el poder y la legalidad que congelan y sacralizan el orden existente. Contra el poder civil opresor, contra la falsa religiosidad que, en nombre de Dios, consagra la injusticia, se realiza la búsqueda humana por la liberación y reconciliación apoyada en el Dios seguro defensor de los pobres.

Se defiende el bien común que todavía no existe y la vida humana negada por el actual sistema social.

La sociedad donde para acceder a la realización efectiva de los medios de vida hay que pertenecer a la minoría poderosa, es violenta. Incluso niega un modo de vida humano a toda la sociedad. La situación no es ni libre, ni humana, ni racional, y la correspondiente legalidad es legitimación coactiva de ella.

Si bien a este se contrapone un horizonte de liberación absoluto, la búsqueda de alternativas concretas se realiza de acuerdo al avance de las condiciones de posibilidad conquistadas por el hombre en cada etapa de la historia: condiciones técnicas, de desarrollo de las fuerzas productivas, condiciones de comprensión de la realidad. La invitación a la conversión y a una nueva moralidad que parte de la afirmación del futuro de los oprimidos, lleva a buscar un nuevo sistema donde esa realidad sea posible de acuerdo a las condiciones científico-técnicas actualmente alcanzadas.

En cada período histórico los cristianos, junto con los demás hombres empeñados en el uso y organización humana de esas posibilidades y recursos, emplean los instrumentos concretos capaces de organizar un sistema económico social y político alternativo. Sin esta búsqueda de alternativa, la afirmación de derechos humanos o la denuncia de la violencia queda frustrada.

Una de las adquisiciones de las actuales ciencias sociales es la comprensión del significado ideológico legitimador de la interpretación liberal de los derechos humanos y de la democracia. Ello no implica despreciar ni minimizar el avance que supone frente a formas arbitrarias de ejercicio del poder en las monarquías absolutas. Asímismo, la comprensión de que no puede haber igualdad cívica, si no se logra romper la división de clases establecida en el orden económico capitalista.

NOTAS

(1) Citado por C.B. Macpherson: *La Teoría Política del Individualismo Posesivo.* Editorial Fontanella. Barcelona 1970. Pág. 197.

(2) Citado por C.B. Macpherson. *Op. Cit.* Págs. 192 y 193.

(3) John Locke: *Ensayo sobre el gobierno civil no. 3.* Editorial Aguilar. Madrid 1969.

(4) Cfr. *Op. Cit.* no. 27

(5) *Op. Cit.* Nos. 85 y 124

(6) *Op. Cit.* No. 87

(7) *Op. Cit.* No. 88. Véase No. 128

(8) *Op. Cit.* No. 50

(9) *Op. Cit.* No. 37. Párrafo incluido por primera vez en la cuarta edición inglesa en 1713 de los *Two Treatises.* Citado por C.B. Macpherson Op. Cit. Pág. 183.

(10) *Op. Cit.* No. 41. Véase Nos. 40, 42, 43 y 44.

(11) *Op. Cit.* No. 77

(12) *Op. Cit.* No. 85

(13) *Op. Cit.* No. 27

(14) Dussel Enrique: *Coyuntura de la praxis cristiana en América Latina.* Mimeo. México 1978.

(15) Isaías 1, 15-17

(16) Isaías 11, 1-2

(17) Isaías 11, 4-9

(18) Marcos 10, 42-45

(19) Lucas 1, 52-53

LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL COMO NEGACION DEL DERECHO A LA VIDA DE LAS MAYORIAS

Victorio Araya G.

El intento de reflexionar sobre este tema tiene como su contexto fundamental y fundamentante el esfuerzo por crear, desde el reverso de la historia —con todas las exigencias que ello conlleva— un lenguaje distinto, alternativo sobre los derechos humanos, entendidos como derecho de los pobres, de los oprimidos, de las mayorías explotadas de nuestro continente (1).

La creación de este nuevo lenguaje alternativo y sus exigencias de praxis liberadora realista y eficaz, comienza a encontrar un eco igualmente creativo en el esfuerzo teológico latinoamericano que se articula a partir de los sectores sociales oprimidos del continente, de los "condenados de la tierra", las razas despreciadas, las culturas marginadas.

En el desarrollo de este tema buscamos una puesta en perspectiva de las líneas de fuerza que al respecto se va desarrollando en la conciencia de sectores cristianos del continente. Muchos de los puntos señalados son un llamado a su profundización.

I

Hará ya 10 años que las Conclusiones de Medellín nos señalaban cómo "la violencia constituye uno de los problemas más graves que se plantean en América Latina" (Paz, 2:15).

Rápidas (un servicio internacional de noticias religiosas) en su último número (enero del 78) nos da a conocer las doce noticias de mayor impacto en América Latina durante 1977. La violencia ocupó, por segundo año consecutivo, el primer lugar. La conclusión proviene de una encuesta de opinión de gran número de líderes cristianos, según el impacto que las noticias hicieron en los medios de comunicación tanto religiosos como seculares.

Ambos casos nos revelan la "gran sensibilidad" que en la conciencia cristiana encuentra el hecho cotidiano de la violencia del mundo en que vivimos. Sin embargo, la tradicional formación de la conciencia social cristiana, forjada a partir de principios abstractos y a-históricos, y de fuertes motivaciones de moral individualista, continúa bloqueada para no discernir un hecho mayor, que no está presente al hablarse sobre la violencia, en la prensa, y en la casi totalidad de los documentos o pronunciamientos de nuestras iglesias a propósito del tema.

Particularmente nos interesa destacar cómo en todo el *boom* noticioso la ética individualista no discierne la clara manipulación que se maneja sutilmente cuando se habla de la violencia. Con espectacularidad, incluso con cierta morbosidad, se suele hablar de atentados individuales a la vida, de crímenes contra otras personas. Inmediatamente el cristiano está dispuesto a "rasgarse las vestiduras" ante estas violaciones del derecho a la vida. Este tipo de violencia no se puede negar y siempre habrá que denunciarla. Lo que está ausente, lo que siempre es omitido, *es la causa económica y social,* vale decir *la causa estructural de la violencia.* Nuestra ética tan hiper-sensible a la violencia contra el derecho a la vida individual, no rasga sus vestiduras fácilmente, frente al hecho mayor de la violación estructural del derecho a la vida, de las grandes mayorías de nuestros pueblos. Frente al atentado sistemático y cotidiano de la vida real, concreta, material y esto no como accidente o casualidad, sino todo lo contrario, como causalidad y necesidad de la lógica anti-vida del sistema que nos oprime.

Pocas veces nos hablan los medios de comunicación de las causas estructurales de la violencia. Este hecho no debería extrañarnos, cuando vemos a diario cómo los sujetos de la violencia buscan obnubilar sus causas y efectos sociales. Lo que no podemos es omitirlo, pasarlo por alto, so pena de adherirnos a las reglas de juego del sistema capitalista que nos domina. Es esta violencia no discernida la que precisamente cobra más vidas humanas. De ahí la centralidad del título de nuestras consideraciones: LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL COMO NEGACION DEL DERECHO A LA VIDA DE LAS MAYORIAS. Esto significa una puesta en perspectiva radicalmente distinta del tratamiento del tema de la violencia, a fin de romper su tratamiento o discusión como problema moral, teórico, metafísico, para darle un tratamiento como causalidad estructural socio-económica, como realidad material, histórica, como presencia invasora y destructiva del derecho fundamental a la vida de las grandes mayorías del pueblo latinoamericano.

La violencia estructural es por consiguiente negación del bien común por cuanto diariamente niega los derechos más elementales de

nuestro pueblo, de las mayorías que son despojadas de los medios que le aseguran una vida íntegra y humana: trabajo estable, alimentación, salud, educación, vivienda. Es tan "natural" la lógica destructiva de esta violencia, la insensibilidad que nos crea, que nos cuesta discernirla como violencia. En apariencia es violencia menor pero en realidad es el rostro real de la violencia, que por cierto es rostro de muerte.

Los grandes sectores sociales explotados, despojados de sus más elementales derechos a la vida y a los medios de la vida, es el rostro más estructuralmente anti-vida de la violencia. La expresión más tangible de lo que llama Assmann, "la necrofilia sustancial del sistema explotador" (2).

Fue sin duda un avance cualitativo, cuando el magisterio eclesiástico recogió, en las Conclusiones de Medellín, el concepto de "violencia institucionalizada" (Paz, 2:16) uniendo dicho concepto al de "defectos de las estructuras" con la advertencia de que la violación de los derechos fundamentales del hombre se constata en relación con esta "violencia institucionalizada".

De ahí la necesaria relación entre la violencia, como negación del bien común de las mayorías, y las estructuras socio-económicas y políticas que han caracterizado nuestra historia latinoamericana, con su pasado colonial y con su presente de explotación, represión y miseria.

Luis Alberto Gómez de Souza, nos plantea con claridad meridiana, al hablarnos de la "dimensión social del derecho a la vida", cómo las estructuras económicas, sociales y políticas de dominación condicionan y reducen al mínimo las crecientes posibilidades del derecho a la vida.

"El derecho a la vida, lo hemos venido señalando, es rechazado por las mismas estructuras sociales . . . La recuperación de ese derecho pasa por la transformación de toda la sociedad y por la supresión de los mecanismos de dominación. De ninguna manera queremos negar la existencia de los aspectos más individuales de esos derechos, sino solamente llamar la atención sobre los aspectos colectivos frecuentemente olvidados. En efecto el problema de la vida no se puede manejar solamente desde el punto de vista jurídico de las violaciones individuales, sino también desde la perspectiva de las trabas sociales. Por esa razón, LA LUCHA POR LA VIDA ES UN ACTO EMINENTEMENTE POLITICO, PLANTEADO EN NOMBRE DE UNA IMAGEN NUEVA DEL HOMBRE Y LA SOCIEDAD" (3).

El destacado teólogo uruguayo Juan Luis Segundo, en otro contexto (evangelización y derechos humanos) nos da un aporte tremendamente significativo para la iluminación del punto en cuestión.

"En la medida en que los derechos humanos sean violados sin motivo, eso constituirá siempre un crimen y su denuncia por parte de la iglesia, una buena nueva que se debe relacionar con el Evangelio. Pero, en la medida en que esos derechos humanos sean violados porque así LO PIDEN LAS REGLAS DEL JUEGO QUE DOMINAN LAS RELACIONES ENTRE LOS PUEBLOS, RAZA Y CLASES SOCIALES, incluso las últimas Encíclicas Sociales están de acuerdo en que la denuncia no debe dirigirse tanto hacia esas violaciones (so pena de descalificar a los débiles y oprimidos), COMO HACIA LAS ESTRUCTURAS QUE PROVOCAN ESAS VIOLACIONES DE MANERA SISTEMATICA. Unicamente esta última denuncia es "evangélica", es "buena noticia", y esto exige el coraje de optar, sin seguridades divinas, por aquellos siste mas de convivencia social —nacionales e internacionales— donde esas violaciones, aunque se produzcan, ya no sean necesarias o por lo menos no lo sean con la misma férrea necesidad" (4).

La lectura histórico-estructural de la violencia como negación del bien común y por tanto como negación del derecho fundamental a la vida de las mayorías, deberá fundamentarse sin lugar a dudas en una clara y definida opción contra el imperialismo económico y político del capital monopólico y sus instrumentos políticos y militares. Opción que debe ir hasta las raíces mismas del imperialismo y hacer una clara opción contra el sistema capitalista en las actuales condiciones mundiales y latinoamericanas. Porque es evidente que sus "reglas de juego", su "lógica de muerte", su necrofilia sustancial, es la que preside, posibilita y nutre la violencia que invade e instaura en nuestro medio su reino anti-vida.

La defensa del derecho a la vida llega en virtud de su opción anti-imperilista a una perspectiva popular y de opción de clase.

Hugo Echegaray nos habla del "derecho del pobre" a la vida como "derecho de Dios" y al deslindar la perspectiva popular de clase que esta opción supone nos dice:

"No podemos endosar una preocupación por los Derechos Humanos que resulte desvinculada de la práctica sobre las condiciones materiales que mantienen las bases de la inhumanidad . . . Para las clases populares latinoamericanas es claro que su lucha contra el capitalismo es la única forma eficaz *que va a la raíz de las causas sociales* de la inhumanidad. Esa lucha encierra la lucha por los derechos humanos. No tenemos por qué 'retroceder' a la afirmación de libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución Francesa y del liberalismo. Continuando con la experiencia histórica universal del proletariado y de las clases populares, sabemos que un régimen de propiedad privada da a los empresarios la apropiación objetiva del trabajo ajeno, desarrolla la explotación

y la desigualdad y es la *causa* de la división de la sociedad en clases. La burguesía no puede practicar la defensa de los derechos humanos sin negarse como clase, sin auto-destruirse, porque para las mayorías *las causas de la violación permanente de sus derechos* radica en el mismo sistema que asegura a la burguesía su existencia y su dominio. La lucha por los derechos humanos es una lucha, pues, contra este sistema capitalista y en las actuales circusntancias internacionales y nacionales queda redefinida en una perspectiva de clase" (5).

II

El segundo aspecto de nuestra consideración es el bien común como derecho fundamental a la vida. El término bien común tiene una larga historia, en la cual aparece ligado al vocabulario eclesiástico sobre magisterio social. Es notable su definición indivualista. "El bien común abarca todo el conjunto de condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección", dice la Encíclica *Pacem in Terris* (6) citando *Mater et Magistra.* Esta definición responde a toda la tradición de las encíclicas sociales. Más recientemente tomemos la definición que nos ofrece, el ex-presidente demo-cristiano de Venezuela, Rafael Caldera al hablar de la primacía del bien común como aporte cristiano a la especificidad de la democracia cristiana.

"Señalada importancia tiene *la idea del bien común*, una idea muy firme y persistente . . . La autoridad tiene por fin asegurar el bien común, y el bien común representa un bien público . . . El bien común implica, no el simple beneficio mayoritario, numérico, de la población, sino el conjunto más armónico posible, de manera que la población pueda disfrutar, a través de normas de justicia, de los beneficios que el orden social asegura, para que cada uno pueda cumplir sus propios fines de manera satisfactoria. La noción de bien común, además, se enlaza con la propia idea de dignidad de la persona humana, y, al mismo tiempo, con la idea de justicia social . . ." (7). Hay un esfuerzo por superar el estrechamiento individualista de la definición eclesiástica, pero el lenguaje empleado sigue dentro del ámbito propio del lenguaje liberal y tercerista, que se nutre del "humus ideológico" típico de los lenguajes universalizantes, con sus exigencias éticas amplísimas (por ejemplo "dignidad de la persona humana", "justicia social",) sin que se disciernan los mecanismos de explotación del actual orden social, como por ejemplo su violencia estructural.

La re-lectura alternativa del bien común, como derecho funda-

mental a la vida, lo cual incluye los medios de la vida, trabajo, salud, educación, vivienda, busca ser una lectura realista histórica, es decir, busca afirmarse sobre un basamento social, histórico, material. Es un esfuerzo por desplazar el eje conceptual propio del lenguaje liberal burgués sobre el bien común y los derechos humanos. De romper el eje de su fundamentación ideológica abstracta.

Sólo direccionando este lenguaje se evita caer en "pantallas ideológicas", que conllevan los conceptos genéricos y abstractos del lenguaje liberal burgués, construido en su estructura más profunda por los "universales" que flotan en el horizonte idealista de las generalidades encubridoras de la dominación y de la violencia estructural. De ahí la vaciedad del sentido de los derechos liberalmente afirmados, ya que suponen una igualdad inexistente en nuestra sociedad y de la que las grandes mayorías han sido sistemática y violentamente privadas.

La lucha por el respeto fundamental a la vida es la lucha por el respeto que solamente se cumple en la medida en que se garanticen las condiciones reales, materiales, para el logro de una vida segura y digna. El derecho a la vida no consiste solamente en poseerla, sino en mantenerla en los niveles que garanticen la plena realización humana. El bien común como afirmación del derecho fundamental a la vida implica necesariamente el derecho a los *medios* de la vida (8).

De ahí la exigencia de praxis realista y eficaz, para que esta defensa del derecho a la vida de los pobres no se torne en la mera búsqueda de un eje conceptual que haga posible un lenguaje diferente del tradicional, ideología abstracta en la medida en que no se vincule con una praxis política. Este lenguaje alternativo sólo será eficaz en la medida en que no se convierta en una nueva doctrina sobre los derechos humanos, sino en una teoría que guíe una praxis histórica realista y eficaz por una sociedad más justa y fraterna, en la cual la vida humana pueda contar con los medios eficaces para su afirmación y plenitud (9).

Sólo así, el asumir, a título propio e ineludible la tarea urgente de la defensa y promoción del bien común, y por tanto del derecho fundamental a la vida, no significará jamás un retroceso, ni el sumarse a la perspectiva de los derechos humanos liberales.

Mucho menos embarcarse ingenuamente en la campaña de los derechos humanos "mistercarterianos". Hacerlo sería, como lo señala Assmann, adherirse "a la ofensiva ideológica del imperialsmo" en la cual, "el asunto de los derechos humanos es una pieza de recambio, coyuntural pero importante" (10). Por el contrario reclama un discernimiento explícitamente cristiano, "porque se trata precisamente de una trampa ideológica adornada de chantajes sutilmente 'cristianos' y dirigi-

da también a la 'inocencia cristiana' . . . el discernimiento sólo puede ser lúcido, y también cristiano, cuando se plantea desde las mayorías explotadas de la humanidad, desde el reverso de la historia vista desde los países céntricos" (11).

La defensa urgente del derecho a la vida, de la primacía del bien común como derecho a la vida de las mayorías, sistemática y violentamente negadas de las condiciones elementales para la vida, nace de una exigencia profundamente cristiana.

Como lo expresa Raúl Vidales, "la sola presencia de las mayorías explotadas constituye el desafío prioritario para los cristianos en América Latina" (12).

Por otra parte la defensa del derecho a la vida, como defensa del derecho del pobre, es un tema arraigado en las Escrituras y en la tradición de la iglesia (13). El Dios de la Biblia, que se nos revela como una exigencia de amor y de justicia hace claro de qué lado se encuentra en las divisiones y conflictos entre los hombres. "Dios se ubica siempre, incondicionada y apasionadamente, de un lado y de uno solo: contra los poderosos y en favor de los humildes, contra los que usufructúan derechos y poder, y a favor de aquéllos a quienes se despoja de ellos y se les niegan" (14). La consecuencia es evidente: defender los derechos del pobre, es defender los derechos de Dios. Significa estar en una postura de auténtico amor al lado de aquellos con quien Cristo está. Sobre este mundo y en nuestra historia hay una sola manera de estar con Jesucristo y es estar a la manera de la Encarnación, junto a aquellos que el evangelio llama "los pobres y los pequeños" (Mat. 25:31ss).

A partir de las mayorías explotadas de nuestro contienente latinoamericano y la opción de clase que ello implica —y sólo así— entenderemos "el verdadero sentido y la exigencia bíblica de la defensa de los derechos humanos. Desde allí comprenderemos que esa tarea es una expresión del anuncio del Evangelio . . ." (15).

NOTAS

(1) Cf. Assman (ed.), *Carter y la Lógica del Imperialismo.* (San José, EDUCA—COLECCION DEI, 1978). Tomo II, Tercera Sección: "Los derechos humanos desde el reverso de la historia".

(2) *Idem.,* II, p. 453.

(3) *Idem.,* II, p. 363. El énfasis es nuestro.

(4) *Idem.,* II, pp. 352-353. El énfasis es nuestro.

(5) Hugo Echegaray, *Derecho del pobre, derecho de Dios,* Servicio del CRIE, 1978. pp. 6-7. El énfasis es nuestro.

(6) Fermín Muñoz (compilador), *Las Encíclicas del Mundo Moderno.* (Barcelona: Editorial Bruguera, 1969). p. 507.

(7) Rafael Caldera, *Especificidad de la Democracia Cristiana.* (Caracas: Editorial Nueva Política, 1977). pp. 78-79.

(8) Cf. Franz Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas de la Muerte.* (San José: EDUCA-COLECCION DEI, 1977). pp. 125-128.

(9) Assmann (ed.)., *op. cit.,* II, 453.

(10) *Idem.,* II, 452.

(11) *Idem.,* II, 197.

(12) Evangelización y Liberación Popular en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y Cautiverio.* (México, D.F., 1975). p. 209.

(13) Cf. Franz Hinkelammert, *op. cit.,* p. 127 ss.

(14) José Míguez Bonino, "Nuestra fe y nuestro tiempo" en *Cuadernos de Cristianismo y Sociedad.* (Año I, julio de 1974, No. 4). p. 7.

(15) Gustavo Gutiérrez, *Teología desde el Reverso de la Historia.* (Lima: CEP, 1977). p. 55.

LA CONVERSION COMO AFIRMACION DE LA VIDA

Un Acercamiento Bíblico-Teológico

Elsa Tamez

La superación del estado de muerte que atraviesa nuestra América Latina es posible mediante el acto de la conversión evangélica. Vencemos la muerte y afirmamos nuestra existencia humana cuando experimentamos una genuina conversión a la vida, al prójimo, a Dios.

La teología dominante, de la opresión, de la muerte, por siglos ha repetido casi esas mismas palabras: "conviértete y todos tus problemas serán resueltos". Esto lo oímos por radio, televisión, campañas masivas de evangelización, etc. Por consiguiente, el descontento de la gente, causado por el hambre, desempleo, pobreza . . . es amortiguado o aniquilado por completo. "Creyendo en Jesús, todos los problemas, quejas, congojas se me olvidan", dice la gente. "No sólo de pan vivirá el hombre . . ." malrecita ese versículo el pueblo continuamente para llenar el "vacío estomacal" que le oprime, y que se le ha dado el nombre de "vacío espiritual".

Lo que ha pasado es que el concepto bíblico *conversión,* al igual que muchos otros como paz, amor, igualdad, reconciliación, ha sido traicionado, y muy intencionalmente, por la clase dominante que maneja el mundo del lenguaje: el concepto ha sido absorvido por la palabra, ha perdido su verdadera representación lingüística, se ha transformado en cliché. No designa otra cosa que el uso corriente y generalizado: convertirse en esto o aquello. Lo riesgoso del término ha sido eliminado. La teología de la muerte ha capturado esta palabra y la está utilizando como pieza fundamental de los controles del sistema capitalista.

La teología de la vida también predica la conversión, pero como elemento primordial para la construcción del reino de Dios, de la libertad, aquí en la tierra. No predica aquella conversión que tiende a favore-

cer a unos pocos, sino que proclama e insta a la conversión que auxilia a las mayorías desfavorecidas que, teniendo derecho a la vida, no la disfrutan en su plenitud.

La teología de la vida llama a la conversión como requisito para pasar de la muerte a la vida. Porque es tiempo de que el *kerygma* toque tierra firme y hable de la vida e insista en la alegría y el deleite (virtudes que han de experimentarse en la mente, corazón y los cuerpos) y provoque el coraje de existir, en aquellos a quienes se les ha privado el ser seres.

Esta monografía tiene como propósito, devolverle al término conversión toda su representación lingüística bíblica, su contenido original evangélico. Es menester, pues, recuperar y expropiar el término, que ha sido apropiado por la teología de la muerte. Que quede claro que no se trata de una simple riña de conceptos. Se trata de una lucha antagónica de retoma de una noción que, además de ser la esencia misma de la teología latinoamericana, incide directamente en la vida o muerte de los hombres; y no por el hecho de ser noción, sino por lo que ha implicado en muchas vidas el haberla acatado tal como la ha propuesto la teología legitimadora del estatus.

II LA NOCION DE CONVERSION

La palabra *metanoia* del griego koiné ha sido traducida en las diferentes versiones bíblicas como conversión, arrepentimiento, enmienda, cambio de actitud, etc., pero ninguna de estas palabras apunta lo que en realidad el término representa. Es un tanto difícil en español indicar con un solo vocablo toda la carga semántica que conlleva esa palabra.

La marca semántica es clara. Connota: cambio radical de mente que ha de manifestarse en acciones de justicia concretas, una transformación total del hombre, un renacer acompañado de una "disposición incondicional" (1) hacia la acción, motivado por la conciencia de la urgencia del establecimiento del reino de Dios.

La noción neotestamentaria de *metanoia* no proviene ni de su sentido lingüístico ni del uso clásico helénico (2). Para analizar el término es preciso recurrir al pensamiento hebreo. La noción que los judíos tienen en mente cuando hablan de *metanoia* es la que envuelve la palabra hebrea *schub*, que significa en la mayoría de las veces, un "volverse", "regresar", "convertirse". Uno se vuelve a Yahvé, (a la Torah

ocurre una sola vez), y uno se vuelve de el mal, actos malos, violencia, ídolos, del pecado en todas sus manifestaciones.

En el Antiguo Testamento la nota de arrepentimiento o remordimiento aparece en expresiones externas tales como el ayuno, vestimenta de cilisio, sacrificios, etc. Los profetas criticaron fuertemente las cuestiones de penitencia porque éstas no implicaban una verdadera conversión. El pueblo de Israel esperaba agradar a Dios con esos actos, pero Dios le responde:

> ¿Es ese el ayuno que el Señor desea, para el día en que el hombre se mortifica? Mover la cabeza como un hunco, acostarse sobre estera y ceniza, ¿a eso lo llaman ayuno, día agradable al Señor?
>
> El ayuno que yo quiero es este —oráculo del Señor—: abrir las prisiones injustas, hacer saltar los cerrojos de los cepos, dejar libres a los oprimidos, romper todos los cepos; partir tu pan con el hambriento, hospedar a los pobres sin techo, vestir al que ves desnudo y no apartarte de tu semejante.
> Entonces . . . brillará tu luz en las tinieblas
> . . . El Señor te guiará siempre. (Is. 58.5-11)

No es suficiente sentir remordimiento de conciencia por lo hecho o no hecho, y confesar pidiendo perdón. Lo que cuenta es una conversión sincera a Yahvé, lo cual implica todo lo que Isaías acaba de proponer (cita anterior) en nombre de Dios. De manera que la conversión involucra un arrepentimiento, que exige un nuevo comportamiento, una acción de justicia.

> Y cuando el malvado se convierta de la maldad que hizo, y practica el derecho y la justicia, el mismo salva su vida. (Ezequiel 18.28)

Volverse a Dios, convertirse, es, entonces, obrar como a él le complace. Lo que le complace a Dios es lo siguiente:

> Ustedes se habían *convertido* haciendo lo que yo apruebo, proclamando cada cual la manumisión para su prójimo . . . pero después . . . cada cual ha vuelto a tomar al esclavo y la esclava que había dejado libres y los ha sometido de nuevo a la esclavitud. (Jeremías 34.15)

Otra de las muchas citas, también lo especifica:

> Porque quiero lealtad, no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos. (Oseas 5.6)

El volverse a Yahvé exige lealtad y conocimiento de Dios. Pero conocer a Dios no es saber intelectualmente que existe y enterarse de sus atributos. Conocer a Dios es hacer justicia al pobre (3).

> Si tu padre comió y bebió y le fue bien, fue porque hizo justicia a pobres e indigentes, y *eso sí que es conocerme* —oráculo del Señor— (Jer. 22.16)

Convertirse en el pensamiento hebreo es apartarse del mal y practicar la justicia (Ez. 3.19; 18.21; 23.27; 33.12, 14, 19, etc.). El mal aquí no es un término abstracto, genérico, sino que se refiere a cometer delitos (Ez. 33.15, 13), hacer violencia en perjuicio del débil (Sal. 11.5), despojar al huérfano y a la viuda, oprimir, etc. (4).

Siguiendo con la lectura bíblica, es un hecho que con el acto de la conversión se afirma la vida (Ez. 18.21)

> Vamos a volver *(schub)* al Señor . . . En dos días nos hará revivir, al tercer día nos restablecerá . . . (Os. 6.2)

> Si digo al malvado 'morirás', y él se convierte *(schub)* de su pecado, practica el derecho y la justicia, devuelve la prenda, restituye el huerto y sigue los preceptos de vida sin incurrir en delito, entonces vivirá y no morirá; no se tendrá en cuenta ningún pecado de los que cometió; por haber practicado el derecho y la justicia vivirá. (Ez. 33.14-16)

En el Nuevo Testamento aparece con más frecuencia en los sinópticos el sustantivo *metanoia* y el verbo *metanoeo*. En muy pocos casos se presenta la idea de un cierto remordimiento (5), en la mayoría de los casos la significación de *metanoia* corresponde a un cambio radical de mente (acompañada, por supuesto, de acciones concretas), conversión. El término tiene significancia religiosa y ética siguiendo las líneas del Antiguo Testamento y el concepto judío de conversión (6).

Hay, sin embargo, nuevos elementos que no aparecen en el Antiguo Testamento. Uno de ellos es el imperativo categórico de la conversión por la urgencia de la implantación del Reino de Dios, (Mt. 3.2. "Conviértanse porque el Reino de los cielos se ha acercado", Mr. 1.15, Mt. 4.17). Además, otro nuevo aspecto es el hecho de que la conversión es una y para siempre (7).

Al igual que la noción de *schub* en los profetas, la *conversión (metanoia)* implica un cambio interno positivo y genuino, el cual se debe demostrar en la totalidad de la vida. Los fariseos y saduceos creían

que por tener conocimiento de la ley y descender de Abraham no necesitaban de ningún volver a Dios, o de una conversión, por eso Juan Bautista les dice:

> ¡Camaradas de víboras! quién les ha enseñado a escapar del castigo inminente? Pues entonces, den fruto que corresponde a la conversión *(metanoias)* y no se hagan ilusiones pensando que Abraham es su padre (Mt. 3.7).

En el evangelio de Lucas, capítulo 3, se especifica claramente, y sin lugar a dudas, la clase de frutos que acompañan la *metanoia.* Cuando la gente le pregunta qué es lo que debe hacer, Juan le contesta: "el que tenga dos túnicas, que las reparta con el que no tiene, y el que tenga de comer, que haga lo mismo".

Las acciones de justicia son correlativas a la conversión, son manifestaciones del reino provocadas por personas o grupos ubicables en contextos específicos. Por eso, cuando los recaudadores de impuesto le preguntaron a Juan Bautista cuáles serían sus frutos de la *metanoia,* él les contesta "no exijan más de lo que se ha establecido" (Lic. 3.13) (Muchos de ellos se habían hecho ricos a costa de los impuestos que cobraban al pueblo) (8). Cuando los soldados preguntaron lo mismo, Juan les respondió que no hicieran violencia a nadie, ni hicieran denuncias falsas (Lc. 3.14).

En síntesis, en el acto de la conversión aparecen dos actitudes indisolubles: un cambio de mente y producción de frutos de conversión. A la conversión lo acompaña siempre el hecho de creer *(pisteuo)* en la buena noticia. Jesús dijo: —Se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado de Dios. Conviértanse y *crean* en la buena noticia" (Mr. 1.15). Tener fe, creer, connota una significancia muy particular. Es creer que el reino de Dios ha llegado y que la justicia de Dios ha de hacerse manifiesta de una vez por todas (9). La eficacia directa de la fe se cristaliza al producir justicia.

En el evangelio de Juan, el término *metanoia* no aparece más. Sin embargo, el concepto no está ausente, lo incluye el acto de creer *(pisteuein)* o tener fe *(ejein pistis)* en algo. Los términos *metanoia* y *pistis* no sólo están asociados sino que se interrelacionan mutuamente. En Hechos, por ejemplo, los dos términos funcionan con un mismo artículo.

La conversión es un llamado de Dios a la vida, con ella, entendida tal como nos la presenta la biblia, se afirma la existencia humana. Jesús habla de la alegría (Lc. 16.7). No es un mero cambio de opinión, sino una recreación total de los que optan por ella (2 C. 5.17 "donde hay un cristiano, hay humanidad nueva; lo viejo ha pasado; miren, existe al-

go nuevo"). Es un paso de la muerte a la vida, paso que sólo se logra con la obediencia del mandamiento del amor al prójimo (Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida en que amamos a los hermanos, el que no ama permanece en la muerte IJn. 3.14), acción idéntica a "la verdad cristológica creída" (10)(el que oye mi palabra y cree, ha pasado de la muerte a la vida Jn. 5.24).

Para tomar parte del reino de la vida es necesario la conversión, pues los frutos de la conversión son los que, en última instancia, hacen sentir que el reino de Dios es una realidad.

En el acto de la conversión no entran elementos mágicos (11). Es una cuestión de opción; y es innegable que para aquellos que no optan por la conversión —colaborar y participar en el establecimiento del reino de la vida aquí en la tierra, haciendo justicia para el bien de las mayorías— hay juicio condenatorio (Mt. 11.22; 12.41).

III LOS NO-CONVERTIDOS

Hoy día, no son pocos los que creen, al igual que los fariseos, que por el simple hecho de saber los dogmas eclesiásticos o los libros de la biblia, o por comulgar, son partícipes del reino de Dios. Pero no es así. Jesús mismo dijo "no todo el que me dice 'Señor, Señor' entrará en el reino de los cielos (12), sino el que pone por obra el designio de mi Padre del cielo" (Mt. 7.21). Y esto es el tropiezo de muchos. Les sucede lo mismo que al magistrado que quería heredar la vida eterna (13) por cumplir el decálogo, pero no fue capaz de obedecer la exigencia de Jesús: "aún te falta una cosa: vende todo lo que tienes y repártelo a los pobres . . ." (Lc. 18.22)

Hoy día nos preguntamos: ¿Cómo es posible que los dirigentes de regímenes represivos participen de la eucaristía, si todos sus actos son una negación del evangelio? ¿Cómo es posible que se hagan llamar cristianos los accionistas de grandes empresas, los acaparadores de los medios de producción que explotan mortalmente a los trabajadores; los "derechos humanistas" que, por un lado lanzan una cruzada moralista y por el otro firman envíos de ayuda militar a regímenes dictatoriales, para dar paso a la expansión de capital acumulado de los países de centro, buscando siempre el mayor número de concesiones para los propietarios de las transnacionales . . .? Pero lo más incomprensible, es entender ¿cómo es posible que haya obispos, arzobispos, sacerdotes, pastores, religiosos, que den la comunión a todos estos que son nada menos que la personificación de la muerte? ¿Cómo es posible que se predique, en es-

ta hora, un evangelio deshistorizador, apolítico, trascendentalista, y, por si fuera poco, de juicio condenatorio, de privaciones, de magia y de dominio satánico? "No todo el que me dice 'Señor, Señor', entrará en el reino". Han traicionado la fe.

IV LA CONVERSION COMO UNA CUESTION DE OPCION

En tanto que la conversión es una cuestión de opción —por entrar a la vida y participar en la búsqueda de la vida de los demás—, la conversión supone conflicto. Cuando se está condicionado por los medios socio-económicos, es inevitable la ruptura si se quiere experimentar la conversión. Gustavo Gutiérrez dice que "querer hacerla sin conflictos es engañarse y engañar a los demás" (14). Y eso que para Gutiérrez "la conversión es, en efecto, la piedra de toque de toda espiritualidad" (15).

Casi todos los que han escrito algo sobre la conversión, concuerdan en este punto. Se dice que ha de ser radical, al grado . . . de enfrentarse a la muerte para jugarse una resurrección (16). Jon Sobrino afirma que la exhortación: "conviértanse y crean en el evangelio" tiene el carácter de intimidación; "ahora es el tiempo de la decisión, y esa decisión implica una conversión . . . un radical cambio de forma de existir, que no es alcanzable desde la inercia de la existencia" (17). "Es un llamado continuo a la desinstalación que apunta a un radical cambio de vida" (18).

La ruptura ineludible de la que aquí se habla se refiere al rechazo presente donde opera la muerte, es decir, la opresión: los condicionamientos socio-económicos que nos rodean. Si decimos que la conversión es un cambio de mente que impulsa, sin excusa, a acelerar el proceso de liberación mediante nuestras acciones evangélicas, para que las mayorías tengan el derecho a la vida, el conflicto no puede ser esquivado, antes bien, supone una identificación de contrarios y una confrontación definitiva.

La conversión es un don de Dios, sí, porque nos señala y nos invita a entrar al mundo de la libertad, de la vida, pero es una tarea del hombre también, porque exige de nosotros una entrega personal y colectiva a la construcción de ese mundo.

Ese reino de la libertad del cual nos referimos ha de ser la morada de todos los desfavorecidos del mundo entero: no son unos pocos, son la mayoría. Por eso Jesús en una ocasión les dijo a los discípulos: "ustedes saben que los que son tenidos como jefes de las naciones, las domi-

nan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre ustedes, sino que el que quiera llegar a grande entre ustedes, será su servidor, y el que quiera ser el primero entre ustedes será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por las mayorías" (Mr. 10.42-45).

Jon Sobrino, en su libro Cristología desde América Latina, escribe acertadamente que, el problema de la conversión se traduce en el modo de participar el hombre en el reino de Dios. Ubica allí dos tipos de actitudes: Primero está la actitud del pobre y oprimido —la prueba existencial de la ausencia del reino—; a este se le exige la fe, y su aporte al reino es la fe (entiéndase ésta como se expuso en la sección II de este trabajo). La segunda actitud está en aquellos a los cuales se les exige el seguimiento de Jesús: no sólo que tengan fe sino que cooperen en la realización del reino. Estas dos actitudes, dice Sobrino, deben coexistir en la realidad de todo cristiano (19).

Estimando todo lo escrito hasta ahora no hay otra alternativa que afirmar que la conversión, en última instancia, es una conversión al prójimo. Pero no a cualquier prójimo, sino a aquellos, los más, que teniendo el derecho a gozar de la vida que Dios ha dado, han sido privados de ello. Y al convertirnos al prójimo nos estamos volviendo a Dios, porque sólo en el amor al prójimo podemos ver a Dios (1 Jn. 4.12). "La conversión fundamental, dice Comblin, es la conversión a los hombres, para volver al otro" (20).

A manera de remache repetimos las siguientes palabras de Gustavo Gutiérrez.

> Conversión significa una transformación radical de nosotros mismos, significa pensar, sentir y vivir como Cristo presente en el hombre despojado y alienado. Convertirse es comprometerse con el proceso de liberación de los pobres y explotados, comprometerse lúcida, realista y concretamente (21).

"Comprometerse lúcida, realista y concretamente" significa que el "seguimiento" exigirá lógicamente la organización, la estrategia, las medidas tácticas que se han de tomar en la realización del Reino. Pero esto ya es otro capítulo . . .

NOTAS

(1) Rudolf Schnackenburg, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento* (España, Navarra, 1973), p. 40.

(2) Gerard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament.* (Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1977)·
Schanackenburg, *op. cit.*, p. 39.

(3) Para un estudio más detallado véase Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia.* (Salamanca: Ed. Sígueme, 1975), pp. 67-77.

(4) *Ibid.*, p. 129.

(5) Véase Lc. 17.3 *metanoein* y 2 C. 7.9s *metanoian.*

(6) Gerad Kittel, *op. cit.*, p. 999.

(7) *Ibid.*, p. 1001.

(8) Bo Reicke, "Galilea y Judas", *Jesús y su tiempo,* Ed. Hans Jürgen Schultz (Salamanca: Sígueme, 1968), p. 65.

(9) Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia,* op. cit., p. 228-259.

(10) Porfirio Miranda, *El ser y el Mesías* (Salamanca: Ed. Sígueme, 1973), p. 73-77.

(11) Gerard Kittel, *op. cit.*, p. 985.

(12) "Reino de los cielos" = Reino de Dios.

(13) "Vida eterna" = vida que no conocerá la muerte.

(14) Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación.* (Salamanca: Sígueme, 1972), p. 268.

(15) *Ibid.*

(16) V.C. Casmao, *Liberación y Cautiverio* (Encuentro Latinoamericano de Teología) "de una práctica del desarrollo a una teología de la conversión": México, 1975, p. 305.

(17) Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina.* (México: Ed. CRT, 1976), p. 60.

(18) Rafael Avila, *Biblia y Liberación* (Bogotá: Ed. Paulinas, 1976), p. 60.

(19) Jon Sobrino, *op. cit.*, p. 60-65.

(20) José Comblin, *Teología de la Misión.* (Buenos Aires: Latinoamericana Libros, SRL, 1974), p. 33.

(21) Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, p. 268.

EVANGELIZACION Y CONVERSION

Georges Casalis

I

Notas preliminares: La ponencia presentada como contribución al Encuentro de Científicos Sociales y Teólogos (San José, Costa Rica, 21-25 de febrero de 1978) tiene un estatuto preciso que conviene definir.

Aunque el texto ha sido redactado por mí, es el producto de un trabajo colectivo de la Comisión General de Evangelización de la Iglesia Reformada de Francia, para el Sínodo Nacional, en 1976. El tema fue: "La transmisión del evangelio"; nosotros hemos escrito: " ¡Manifestar el Evangelio! " Al recibir nuestro informe, algunos, para mí los dirigentes de la iglesia, pensaron que era demasiado radical para ser transmitido en el Sínodo. Sin embargo, al final, lo recibieron favorablemente, y, después de una discusión larga y profunda, ha dado a la comisión luz verde para seguir la línea indicada en nuestro texto.

Una pequeña indicación hermenéutica: esta presentación exigía ciertas prudencias a nivel del lenguaje; hemos evitado, pues, la expresión "lucha de clases", pero, es claro que, ni la evangelización ni la conversión tienen sentido fuera de una clara opción en este campo: el paso clave es aquel en el cual hacemos la distinción entre la *situación* que ocupa "naturalmente" y la *posición* que, por la ruptura con las solidaridades de muerte, se toma, en relación con las luchas populares de liberación.

No pretendo tener ninguna originalidad, y me alegra que la ponencia se acerque bastante especialmente a los textos de Elsa Tamez, Saúl Trinidad y José Duque Zúñiga.

1.— *Recobrar la credibilidad:* por lo regular, se plantea la cuestión de la transmisión del evangelio en términos intelectuales (para Bultmann o Ricoeur, especialmente, el problema central es el de la conciencia del "hombre moderno", definido como un individuo culto, científico y, desde luego, perteneciente a la clase media de la sociedad burguesa); se trata, pues, de saber lo que le será posible creer; "qué es lo

creíble disponible" dirá Ricoeur. Esta problemática es la base de innumerables artículos y libros que tratan del "círculo hermenéutico"; para Ricoeur, hay en el cristiano contemporáneo a lavez un creyente ingenuo, un hombre moderno, y, a veces, por fortuna, un filósofo existencialista llamado a jugar el rol del Espíritu Santo, agente de comunicación al interior de esta trinidad antropológica. Todo el intento de la "desmitificación" va a aparecer como un enorme esfuerzo apologético para producir lo creíble — ¡y no solamente lo comprensible! — el increíble evangelio.

Pero la única pregunta importante aquí no es: ¿qué es lo creíble? , sino más bien: ¿qué es lo confiable?; la comunicación del evangelio no puede realizarse sin una manifestación clara, es decir, sin una coherencia manifestada entre la práctica mesiánica de Jesús (F. Belo) y la de sus discípulos. El pasaje clave del Nuevo Testamento al respecto es el de la segunda carta a los Corintios, cap. 4.10-12: "Por todas partes llevamos la muerte de Jesús en nuestros cuerpos, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestros cuerpos. Así, los que vivimos, constantemente somos entregados a la muerte por causa de Jesús, para que la vida de Jesús llegue a manifestarse en nuestra carne mortal. Y mientras obra la muerte en nosotros, a ustedes les llega la vida". Se notará la doble mensión de "nuestros cuerpos" y la insistencia sobre "nuestra carne mortal": es en la visibilidad, la más carnal, que el evangelio va a manifestarse; ya que, la muerte de Jesús, es decir, el precio de su lucha por la liberación de los hombres, está "re-presentada" en la vida de sus discípulos, así, su vida alcanza y transforma a sus contemporáneos.

2.— *El nuevo principio epistemológico: la praxis.* Se tiene de la realidad la visión que corresponde a la posición social que se ocupa, en el rol social que se juega; esto concierne también a la lectura del evangelio que se hace. Numerosos ejemplos vienen a ilustrar esta afirmación elemental; así, Fernando Belo dice: cuando comencé a leer el evangelio con los ojos del obrero, nada de lo que yo había aprendido durante mi formación teológica tenía sentido; así, los cristianos revolucionarios de Cuba han sido impulsados por una apremiante lógica interna a reformular por completo la confesión de fe de su iglesia; así, los cristianos militantes han sido conducidos a pasar de la teología clásica a una nueva etapa, la cual se expresa en los numerosos ensayos de las "teologías de la liberación" . . .

A un cambio de posición de clase corresponde un cambio de principio epistemológico: se redescubre allí el sentido revolucionario del evangelio; entendiéndose bien que afirmar esto es aceptar someterse y aceptar ser medido por el duro criterio de la praxis, de los renunciamientos y de las disciplinas colectivas que ella implica . . .

a) No es siempre el evangelio lo que conduce a la praxis; con frecuencia sucede lo contrario, y es por la praxis que se produce un redescubrimiento de la palabra viviente y para la vida. Pero esta palabra no se manifiesta jamás como justificación en la confirmación pura y simple de la práctica, al interior de la cual se lee o relee: se entra en una dialéctica de interpelación y de interpretación crítica que excluye toda ortodoxia y todo fariseísmo . . .

b) A la pregunta –siempre hecha como una especie de cuestión previa metodológica, a partir de posiciones de derecha o de "extrema-izquierda"–: "¿y por qué conservar todavía una función teológica? ", la respuesta es clara: porque hay militantes cristianos en donde la militancia no les elimina, sino que, al contrario, les profundiza la fe. Según la fórmula clásica de Gustavo Gutiérrez, la teología aparece en ese contexto como un "acto segundo" de lectura evangélica de la militancia: para un cristiano no es suficiente ser militante, se debe "leer" todavía eso que se hace a la luz del evangelio . . .

c) Aquí se rompe el "círculo hermenéutico" y comienza la *circulación* de desciframiento de los diferentes niveles de la realidad global, al interior del compromiso y de los riesgos, y la misma práctica liberadora. Ricoeur tiene razón cuando escribe: "todo se juega al mismo tiempo en una entera reciprocidad de la inteligencia bíblica y de la inteligencia de nuestro tiempo", ¡pero olvida decir que la llave de la inteligencia es la coherencia de la praxis!

3.– *Reconciliación-conversión:* la *metanoia* comprende dos momentos inseparables: la ruptura con las solidaridades pecadoras y la entrada a las solidaridades de vida; tradicionalmente eso ha sido interpretado como una ruptura con el mundo, evasión de la historia y de las relaciones sociales, y como una entrada a las relaciones individuales, interiores, espirituales, con la divinidad consoladora y segura . . . Dentro de la línea que se acaba de mencionar, la ruptura se produce con todos los órdenes de explotación, de opresión y de alienación, y esto hace posible la inauguración de una relación viviente con Dios, es decir, con sus representantes "naturales", los pobres, pues no se establece ninguna relación con Dios a no ser a través de ellos. Y eso mantiene su valor en toda situación, ella comprendida dentro de una sociedad post-revolucionaria: en ese sentido, se puede y se debe decir, que la conversión es una importante contribución para la salud de la revolución.

En cuanto a la reconciliación (*katallage,* palabra sin duda creada por Pablo) significa primero un cambio radical en la relación con el otro y, por consiguiente, un cambio decisivo en la vida del otro y en la mía:

el otro ha llegado a ser para siempre el centro de gravedad de mi vida. Según la fuerte palabra de Tullio Vinay, se ha pasado de la línea mortal: *"vita mea — mors tua"* a la relación viviente y vivificante: *vita mea — mors mea.* Todas las consecuencias de tal inversión se pueden medir tanto a nivel interpersonal como a nivel social e internacional . . .

"La palabra reconciliación" (2 Co. 5.18-20) no debería ser, pues, interpretada en un sentido desmovilizador al servicio del apaciguamiento social y del restablecimiento del orden, en el sentido de una conciliación imposible entre los pobres y sus opresores; es la palabra más revolucionaria del evangelio: ella inaugura las relaciones completamente nuevas entre los hombres; es el establecimiento de la sociedad sin clases, que es su resultado lógico.

Conclusión provisional: la evangelización es primero un acto social; es inseparable de una manifestación del evangelio dentro de la realidad social: es allí donde él toma forma visible; es allí donde se instaura el reino de la justicia.

La lucha por la justicia y su establecimiento, es la condición absoluta para que los pobres sean liberados de la opresión y de los ricos, ellos también liberados de la posibilidad de oprimir a los pobres, para que de ese modo todos lleguen a ser al fin seres humanos libres y vivientes.

Toda evangelización que no conlleve esta visión y sea animada por esta voluntad social revolucionaria, es traición al evangelio y opio para el pueblo.

II

1. NUESTRA ESPERANZA

Nuestra fe es inseparable de una confianza profunda en aquel a quien le interesa el porvenir del mundo, y tenemos la convicción que él quiere, más que nunca, la pena de correr el riesgo de la bella aventura de aquellos que buscan inscribir su vida en acorde con la práctica de Jesús, el servidor resucitado.

Al decir eso, no podemos haber encontrado en el evangelio la satisfacción de cualquier necesidad religiosa previa. Al contrario, creemos haber sido encontrados por una persona viviente que nos impulsa. Jesucristo es un acontecimiento público, irrupción en la historia, después de eso nada más es ni será jamás como antes, ni la lectura que nosotros hacemos del devenir del hombre, ni la comprensión que tenemos de nosotros mismos.

Este llamamiento, que repercute a través de múltiples ecos, exige de nosotros dejar de lado nuestros particularismos y nuestras ataduras; nos proyecta hacia los demás; nos hace caminar con ellos en una sorprendente solidaridad de luchas y de esperanzas. No es sólo un nuevo sentir en lo más íntimo de nosotros mismos y en el plano universal, que nos aclara la vida cotidiana, es una fuerza de transformación colectiva y personal que quiere alcanzarnos. La conversión que hace de nosotros hombres "de su séquito" es inseparable de una visión activa, de una voluntad resuelta, orientada hacia la construcción de un mundo fraternal, justo y humano. La espera del reino no sabría más hacernos aceptar pasivamente el mal que está en nosotros, además, no puede hacernos tomar nuestra parte en el mundo tal como está.

El evangelio no es, pues, una doctrina abstracta o una creencia privada, es una demanda concreta: nuevas relaciones de escucha, compartimiento y de intercambio, acción responsable por el porvenir del hombre, quien está a la vez completamente asegurado y gravemente amenazado. Nos alegramos de la madurez del mundo, del cual no discernimos todavía sino algunos signos ambiguos, y temblamos al pensar que no estamos suficientemente vigilantes, humildes y desinteresados por ser los testigos y artesanos de lo que viene.

Esta dinámica de cambio radical, de liberación y de reunión tiene siempre la misma fuente, el mismo centro vital: aquel que ha tomado el partido de los pobres, los excluidos, los dominados; aquel que no se ha dejado encerrar en ninguno de los gestos de su tiempo; aquel que ha "desfatalizado la historia" y vencido la muerte y todos sus cómplices. Es ese que nos puede animar y nos ayuda a mantenernos en pie e ir adelante, incluso aunque no sepamos cuál es el fin de la etapa en curso y cuáles son los riesgos cotidianos del camino.

Tal convicción es contagiosa; no la podemos guardar por sí sola, es imposible. No se trata aquí ni de conquista ni de proselitismo, sino de desear profundamente que otros poderes se aclaren a su torno por esta gran luz. Marc Boegner, refiriéndose a este punto dice: *"nò se trata ni de recetas ni de fórmulas nuevas; es una cuestión de 'cualidad de ser' ".* Cualquier cosa que nosotros podamos añadir a partir de ahora, es esta promesa y este desafío decisivos que deberían quedarse en el corazón de nuestras interrogaciones y de la interrogación de nuestros corazones.

2. ¿QUIENES SOMOS NOSOTROS PARA EVANGELIZAR?

En Nairobi, Robert Mac Afee Brown, hablando sobre el tema

"¿Quién es ese Jesucristo que libera y une? ", se devolvía la pregunta a sí mismo: "¿Quién soy yo que escucha la pregunta, 'y ustedes, ¿quién dicen que soy yo? '" Y antes de responder él se preguntaba sobre "los límites de nuestras perspectivas": *En el momento en que nosotros amortiguamos este proceso, no sería honesto de mi parte ignorar lo que yo soy (o cuando menos lo que yo simbolizo y que me hunde grandemente entre ustedes en la inquietud, ansiedad y quizás hasta en la ira). Es importante, en nuestro esfuerzo con miras a atacar las preguntas de Jesús, hacer frente a este problema abiertamente y honestamente. Sobre cuatro puntos, por lo menos, muchos de entre ustedes tienen razón de mostrarse inquietos. Yo soy blanco, en un mundo injustamente dominado por los blancos y me dirijo, en un país negro, a una asamblea de mayoría no blanca. Yo soy un hombre, en un mundo dominado por los hombres, gracias a los métodos que han tenido efectos destructores para un gran número de mujeres, si no para la inmensa mayoría de entre ellas. Yo soy miembro de una clase relativamente acomodada en un mundo con una gran mayoría pobre, manipulada por una pequeña minoría rica, en fin, yo soy ciudadano de los Estados Unidos de América, en un mundo donde pequeños y grandes países luchan para liberarse de la dominación política, económica y militar de los Estados Unidos de América. De este modo, yo simbolizo (sin, espero yo, encarnarlas personalmente) las diversas formas de opresión que muchos de entre ustedes, en nombre del Evangelio, se esfuerzan por superar: racimos, sexismo, dominación de clase, imperialismo.*

Retomamos aquí la pregunta hecha al final de la Asamblea General del Protestantismo de 1969: las iglesias estaban invitadas a "interrogarse con sinceridad sobre los informes de hechos que ellas entretienen con los poderes económicos y políticos y a preguntarse cuáles relaciones corresponderían realmente a su misión". ¿Quiénes somos nosotros? ¿Dónde estamos? en la sociedad francesa, en el mundo contemporáneo.

Valdría la pena dedicarse un poco a eso que se le llama hoy día *el análisis institucional* y que ayuda a muchos grupos sociales, con dificultades, a enderezar la palanca y a reencontrar nuevo aliento.

Si, entonces, el Evangelio de Cristo Jesús es a la vez nuestra razón de ser y nuestra identidad, nuestra vocación y nuestra especificidad, conviene sondear las máscaras que portamos, con el fin de ver si su opacidad caricaturesca no hace ilusoria toda esperanza de un paso de discípulo al no creyente.

La pregunta sobre nuestra situación social, nuestras relaciones privilegiadas, nuestras categorías mentales, es, pues, de una importancia primordial. Ciertamente no pensamos que aquí hay fatalidad: la situa-

ción que uno ocupa "normalmente" no significa que se esté obligado a escoger una posición correspondiente: concretamente, el hecho de que nuestras iglesias estén, en su mayoría, compuestas de miembros de clases medias, no implica que sean incapaces de tomar el partido de las víctimas de la sociedad actual (pobres, marginados, excluidos, explotados, alienados); que ellas sean tributarias de ideologías dominantes de un occidente tan desesperado como arrogante, no implica que ellas no puedan entrar en una real solidaridad con los pobres o grupos oprimidos. Si el Evangelio libera, es ante todo de la enfermedad en sí, y de la satisfacción o del aislamiento en las nostalgias, de las ilusiones o los privilegios, ya sean personales o comunitarios.

Dicho esto, hemos tomado conciencia de dos realidades, aparentemente contradictorias: por un lado, si somos sobre todo sensibles al carácter caótico de nuestras comunidades, con la dificultad que tenemos para hacer y decir conjuntamente cualquier cosa concretamente nueva, el exterior nos observa al respecto como *bloques integrados a las estructuras sociopolíticas e ideologías del orden establecido* y, así pues, largamente insignificantes; por otro lado, basta una simple ruptura en algún punto neurálgico para que el evangelio se vuelva manifiesto y recomiense a circular fuera de nosotros mismos, en cierto modo. Muchas comunidades parroquiales, en el mundo entero lo han hecho e hicieron la experiencia.

Seríamos, pues necesariamente conducidos, los unos y los otros, a no poner en circulación más que el fin del Evangelio; los sectores de ese círculo donde el crucificado-resucitado es el centro. Se podría entonces, ya que solamente la apertura ecuménica —al exterior y al interior de cada Iglesia— nos permite aproximarnos, percibir la totalidad de la buena nueva, lo que implica necesariamente el respeto y la aceptación del otro testimonio, si no su aprobación.

Proyectado al interior de opciones y de prácticas concretas, el Evangelio se perfila y se amoida; y, de golpe, no es una buena nueva para todo el mundo, o, en todo caso, para todo el mundo al mismo tiempo. La liberación de los pobres, si no es otra cosa que una piadosa declaración de intención proferida por los ricos, no debe al primer momento alegrar a estos últimos. La reconciliación, que es el horizonte escatológico de la historia, no congela los órdenes de explotación y de opresión: *las encausa fundamentalmente, en nombre de la justicia.*

El error de las iglesias es permitir creer que los cristianos pueden hacer todo y decir todo al mismo tiempo; esto es falso; siguiendo al sector por el cual uno ha optado, se atestigua un determinado Evangelio a determinada gente.

Esto conduce necesariamente a preguntar sobre el *pluralismo* y sus límites. Se trata, por otra parte, de ver bien lo que cubre este vocablo que garantiza a algunos y es menospreciado por otros. Siempre hay una gradación: diferencias, divergencias, oposiciones, antagonismos. ¿Hasta dónde va la yuxtaposición y dónde comienza lo inconciliable? Incontestablemente no se puede vivir sino al interior de una identidad común y en la voluntad de no escamotear los problemas, sino de vivirlos hasta el final, en el corazón de enfrentamientos "rudamente fraternales". Porque se trata de un pluralismo a propósito del Evangelio y no de una tolerancia de acorde con "otro evangelio" (Gal. 1,9). Y en todo lo que sigue, pluralismo no sabría significar "neutralización". Unicamente en la esperanza de la unidad, en la diversidad y más allá de las oposiciones, que él puede y debe ser asumido.

En nuestra situación actual, no es por la práctica eclesial, sino conflictiva y de unidad que la tensión entre hermanos a veces lo opone en nombre de lo más esencial: sus comprensiones respectivas del Evangelio. Solamente en dos condiciones puede ser vencido el pluralismo y nosotros reconocemos de buena gana que es un arte y a la vez muy difícil y peligroso:

—el reconocimiento leal del derecho a la diferencia

—el intento de escuchar y entender, es decir, de tomar en cuenta la opción del otro como límite y crítica de la propia opción.

La incompatibilidad radical —que no debe decretarse demasiado rápido— es el antagonismo irreductible, la convicción de que el otro representa y atestigua un antievangelio. Barth dice a los cristianos alemanes: "Ustedes tienen otro Dios, otro Cristo". Es, por ejemplo, el rechazo a la comunión con aquellos que justifican la tortura, el racismo o la perpetuación de órdenes de dominación.

El esfuerzo de aceptación del otro —que excluye caricaturas y juicios superficiales, al mismo tiempo que medidas disciplinarias autoritarias— no sabría dar el paso de una lectura situada en la práctica evangélica y no solamente en el discurso. Aquel, al que encontramos como enemigo del plan social o internacional, no sabría ser menos —al contrario— bajo pretexto de que es cristiano. En una época en la cual tantos conflictos se radicalizan, debemos comprender que es también en el interior de nuestras iglesias, principalmente quizás, que se nos ha pedido poner en práctica la palabra: *"amad a vuestros enemigos"*. Lo que no significa ni blandura ni abandono, sino más bien lo contrario: una oposición tan resuelta como animada por la promesa de la reconciliación. La Iglesia — ¡y eso podría ser una extraordinaria presencia del Evangelio en el mundo contemporáneo! — sería así el lugar —uno de pocos— donde los hermanos enemigos podrían coexistir, confrontarse cara a cara y, a la vez, encontrarse en la misma mesa.

Pero, para eso, se debe reconocer y no negar, enmascarar o minimizar, la gravedad de los conflictos que nos oponen en nombre de las comprensiones divergentes del Evangelio. Y esto sería tanto más significativo si se tratara de los unos y los otros, no de colocarse en las posiciones, definidas para todos, sino de avanzar, los unos y los otros, con una misma voluntad de fidelidad a aquel que es nuestra común referencia. Y la promesa que se nos ha dado al tener los confrontamientos, es que el Cristo proclamado por el testimonio apostólico no es "sí" y "no", pero si es SI liberador que terminará por triunfar sobre todas nuestras obstinaciones particularistas y por conducirnos junto con toda la humanidad recapitulada al "Amén" de la alabanza escatológica.

3. ¿EL HOY DE CRISTO?

El Evangelio, es él. No hagamos de él ni una cosa ni un principio. Que quede éste frente a frente viviente y sanamente "subversivo" —para retomar la expresión de Dorothée Sölle. Aquél que viene a perturbar estancamientos, falsas fachadas, establecimientos de todo orden, para hacer posible la vida, para engendrar el hombre nuevo —colectivo e individual a la vez: porque el hombre cristiano no sabría ser individualista; él se sabe y se quiere en la humanidad; él sabe y quiere la humanidad en él.

Afirmamos por lo tanto, lo siguiente:

1. *¿Nuestra falta sería no vivir a la altura de nuestra conciencia del Evangelio?* Sin duda, pero eso siempre lo podemos decir y, por más serio que eso sea, es insuficiente. También hemos buscado más allá de este diagnóstico de pobreza espiritual y de déficit interior.

Parece evidente que pronunciar juntos —o escuchar juntos— un mismo discurso no es constitutivo de una comunidad. Es cuando la palabra llega a ser acto, que ella es buena nueva; es cuando ella llega a ser acto —visible— por lo tanto eficaz, que ella se manifiesta. Es cuando nosotros constatamos al mismo tiempo que el acto no agota la palabra, pero también la palabra entendida nos divide o nos une según nuestra lectura o según nuestra opción "activa". No deseamos anegar nuestras diferencias en el agua bendita de una buena nueva —jamás instalada— ¡y siempre a la obra para transformar todavía . . .!

2. Estamos seguros que no se puede esperar testificar a Cristo hoy sin un *sólido y preciso conocimiento del mundo,* en el cual vivimos. Y allí nos vienen cantidades de preguntas provocantes: ¿no lo hablamos siempre como diletantes, evadidos, egoístas?

¿Cuáles son nuestros *instrumentos de análisis,* que nos permi-

tirían verificar la importancia decisiva de las palabras de Paul Ricoeur? : "Todo funciona al mismo tiempo en una entera reciprocidad, de inteligencia bíblica y de inteligencia de nuestro tiempo" (Cristianismo social, 1967, p. 333). No faltan, pues, menos medios para leer los textos de la escritura que para descifrar los fines de la historia. Que cada uno ponga en obra, para este fin, todas las fuentes que disponga (es aquí el lugar de la complementación de los ministerios). La iglesia debe ser entonces el lugar de la confrontación entre exégesis y análisis de la situación. Esta tensión es la puesta en la interpretación (hermenéutica), es decir, de la representación de Jesucristo. Pues si él es este subversivo que nosotros decimos, él lo es diferentemente hoy de ayer; se debe, pues, conocer bien hoy para discernir allí las fracturas saludables que él va a operar.

Hemos hablado muy dogmáticamente del mundo, y aplicado allí pseudoesquemas bíblicos, que nos parecen indispensables hoy, como lo decía J.A.T. Robinson, "comenzar por el otro extremo", es decir, escuchar atentamente, y, si es posible, entender, es decir, estar listos para cambiar, sublevarse, inventar. Porque, *si todo sigue igual, es que no se lo ha entendido.*

3. La cuestión aquí no es de entregarnos a estos análisis que deben ser llevados a todas las situaciones y a las cuales nuestras comunidades cristianas se repugnan tan a menudo. Pero hemos pensado indicar algunas de las características —riqueza-pobreza— *del occidente al que pertenecemos,* del cual, o estamos orgullosos o nos lamentamos.

Hemos, evidentemente, *atacado el punto crítico:* todo eso que pesa sobre nosotros cada día, todo eso en que estamos profundamente sumergidos y tragados, todo eso que da lugar, en medio de nosotros, a los análisis radicalmente pesimistas; sobre la "traición del Occidente" por ejemplo, traduce exactamente la miseria de nuestra riqueza, el *"ras le bol"* y nuestra imposibilidad de vivir en la obstrucción materialista. ¿De dónde vienen todas las manifestaciones de violencia social que son como tantos actos de autocastigo? ; ¿de dónde vienen los desequilibrios económicos, profesionales y sicológicos? ; ¿de dónde vienen los refugios con todas las formas de la privatización? (no se puede olvidar la frase célebre de Nelson Rockefeller, declaración hecha en 1969 a su regreso de América Latina, de que para evitar toda toma de consciencia y acción subversiva, se debía emplear cuatro medios poderosos: "la música, el sexo, la droga y la *experiencia religiosa").*

La menor estadística muestra hasta qué punto la riqueza de occidente está ligada a eso que se puede llamar "el saqueo del tercer mundo". La parábola del rico y Lázaro (Lc. 16) se verifica diariamente a nivel internacional. Pero el otro lado de esta sangrienta medalla es la insig-

nificancia de la vida cotidiana que aguarda a aquellos que se dejan enfermar y llevar —sin reaccionar— por *la racionalidad criminal* que conduce nuestras sociedades ricas y sus relaciones internacionales. Las enfermedades de la posesión, la búsqueda de lugares de comunión y de distracción (oficinas de tercera donde el domingo en la mañana los hombres — ¡sin las mujeres! — se encuentran con el riesgo, la esperanza, la partición y el intercambio; las diversas sectas; el turismo de evasión, de despilfarro . . . y de destrucción de las civilizaciones autóctonas . . .) caracterizan los esfuerzos hechos por nuestros contemporáneos —y cuántos cristianos entre ellos para escapar del vacío cultural en el cual vivimos.

La suficiencia y la pretensión de occidente son las pantallas que recubren esta codicia y este sentimiento creciente de vacío insoportable. Es urgente que nuestra civilización deje de pudrirse en la impotencia y la traición de sus propios valores. A nivel cultural, *la apertura atenta y receptiva* a los mundos extranjeros (el Islam, el Extremo Oriente, la civilización autóctona de América Latina . . .) es una condición elemental de cura del mundo occidental.

La pobreza, el hambre, las amenazas de agotamiento o de destrucción planetaria son a este punto próximos a todos, que es necesario poner en común *todos los medios* disponibles en todas partes para frenar sus peligros. Los ricos que quisieran creerse cubiertos, se condenarían y condenarían a los otros a la desaparición, quizá a catástrofes colectivas . . .

Nuestra perspectiva global se niega al pesimismo: por todas las partes del mundo, clases y pueblos oprimidos están comprometidos en *luchas de liberación* en donde se elaboran a la vez un mundo más justo y una nueva identidad del hombre. *Nuestra lectura del Evangelio nos conduce a ver en la insurrección de los pobres, uno de los signos precursores del Reino.*

4. Las iglesias frecuentemente perdidas en el autoconsumo y la difusión de las drogas religiosas, son completamente cómplices de la ceguera que hace que nuestros contemporáneos puedan ignorar las explotaciones que hicieron pesar sobre otros y los daños extremos que corremos todos juntos. *El análisis crítico de nuestra civilización no podría ser evitado por nuestras Iglesias:* ellas deben poner a la luz los roles, largamente nefastos, que han jugado y juegan en la historia.

Y sin embargo, Engels vio, justamente cuando discierne en toda realidad religiosa, un polo constantiniano y un polo apocalíptico (preferimos decir "escatológico"), la tensión incesante entre la pesadez

institucional y la dinámica de creatividad de renovación, de revolución. El drama secular del cristianismo —fundado por aquel que Bonhoeffer llama "el hombre por los otros", Jesucristo, libre y contestatario de todas las formas de poder político y religioso de su tiempo se ha dejado anexar y uniformar. De dónde viene una serie de traiciones, donde la constante es un amor nefasto de poder en el Estado y en la Iglesia, manifestado sobre todo por los clérigos de todas las confesiones.

El paso a la lucidez, que Paulo Freire llama concientización, es, por esencia, ruptura con esta práctica eclesiástica. Los teólogos de la liberación, sean ellos latinoamericanos, africanos o asiáticos, procuran poner en claro, a partir de su propia práctica, lo que debe ser la actitud del cristiano y de las Iglesias vueltas populares, comprometidas en un proceso personal y colectivo de liberación. Nos parece que, sin recitarlos ni copiarlos, es el mismo paso que hemos de seguir.

Creemos, pues, que es posible *quedarse en la Iglesia,* a pesar de lo que ella es, y a causa de aquel que, por la voz de bien de los no-cristianos, y a través de sus gritos y sus denuncias, hace surgir su Evangelio como insurrección de la vida, y apuesta al porvenir.

5. Hemos dicho "Evangelio" y nos acordamos que puede ser, en todo momento, desfigurado, *pervertido en ley,* ser reducido al estado o rol de principios y reglamentos morales y jurídicos. Y un poco en todas partes hoy día se comprueban curiosas contradicciones: las Iglesias, pedagogas autoritarias, dan prueba de un gran rigor en el dominio privado, especialmente sexual, y de un sorprendente laxismo en el plan político y económico.

Tanto en uno como en el otro caso, en todos sus roles y hábitos, donde los hombres tienen necesidad, donde nosotros somos deudores los unos a los otros, es que se debe atestiguar el "prójimo subversivo": aquel que nos acompaña en todos nuestros caminos, pero que impide que estos lleguen a ser callejones sin salida; lo que denuncia César, Mammon, Baal y todos los ídolos y nos llama a la resistencia, a la pobreza, a la renuncia, a las indispensables profanaciones de todo eso que aliena a los hombres. Pero al mismo tiempo, no nos transforma ni en críticos ni en Casandra. *Nos devuelve la libertad de ser nosotros mismos en medio a los hombres.* Humildes pero resueltos a cambiar a nuevos estilos de vida, cultural, espiritual y política, permitiendo la alegría de cada uno, y apuntando hacia la dicha de todos.

6. Eso implica claras opciones y militancias. No podemos aceptar que el Evangelio sea la cobertura sentimental e ilusoria de los conflictos entre los dominadores y los dominados, que él sirva de coartada a la lucha por la justicia y por el respeto al hombre, donde quiera que eso sea.

No podemos aceptar que el hombre religioso sea extraño a los sufrimientos y a las luchas de los oprimidos por su liberación, que esté, por el hecho de pertenecer a una comunidad cristiana, enfermo en un universo artificial, dependiendo de tabúes y de prejuicios, *apolítico,* es decir, consintiendo en la arbitrariedad y la represión.

Que se nos comprenda bien: el Evangelio, para nosotros, es ese que acabamos de experimentar, no sabemos sin duda, vivirlo siempre pero portamos esta esperanza con muchos compañeros dentro y fuera de la Iglesia, un poco en todas partes del mundo. Creemos ver esta humanidad nueva, constituida por la aglomeración de aquellos que han venido del oriente y del occidente y que ya se levantan contra todo eso que impide al hombre pasar de la existencia vegetativa y miserable a la plenitud de la vida.

Para concluir esta parte de nuestra reflexión, citamos el final del texto de la iglesia metodista de Bolivia sobre la evangelización. "Se ha dicho que el gran aporte doctrinal de Juan Wesley ha sido haber desarrollado una teología de la evangelización. Quizá el imperativo para nosotros hoy es el de comprometernos de una vez por todas a 'una práctica evangélica '. Según su promesa, el Señor resucitado irá delante nuestro y nos fortalecerá en el camino". (Boletín mensual sobre la evangelización, COE., feb., 1975).

4. NO UN CONTENIDO, UNA URGENCIA

El verbo que se ha escogido para caracterizar una opción no es indiferente. Nosotros hemos separado sucesivamente "evangelizar" que recuerda demasiado a nuestros interlocutores,el imperialismo misionero; "anunciar", que reduce el Evangelio a un discurso; "comunicar" y "transmitir", que hacen pensar en una tradición y en la relación de dependencia de un inferior ignorante con relación a un superior que dispone de un "saber". Es por esto que nos ha parecido que el verbo *manifestar* devuelve la mejor cuenta de nuestro compromiso. Debemos subrayar, de este modo, el *lado de acontecimiento* del Evangelio, el hecho de que es inseparable de una *práctica claramente situada, de solidaridad concreta,* y sobre todo, *que no nos pertence,* que su propagación no está sólo en nuestras manos, aunque seamos responsables de él.

Precisemos este último punto en relación a ese gran movimiento contemporáneo de recrudecencia y de interés por la lectura de la Biblia. Por si solo esta renovación no significa que el Evangelio sea manifestado o se manifiesta. Como lo ha enfatizado bien France-Quéré: "El Evangelio se transmite bien en tanto que lenguaje, pero la obra de la palabra no ha comenzado". Nosotros debemos hacer circular ese lenguaje, pero

no nos corresponde hacer pasar la palabra y repercutir la onda subversiva desencadenada por la irrupción de Dios en la historia. Seguimos siendo "juanes-bautistas", preparando la manifestación de un evento que esperamos. Sólo el Espíritu solicitado y esperado puede hacerlo efectivo.

Es en la medida en que él ha vencido como práctica significativa que el Evangelio se arriesga a llegar a ser la manifestación contagiosa que nosotros esperamos sin cesar. Eso que puede circular, es eso que recibimos, comprendemos, creemos, *en lo viviente.*

Es la comprensión de la práctica, como actitud-global —externa e interna— del hombre que nos parece la mejor advertencia de eso que puede ser el soporte de una auténtica manifestación del Evangelio. No se trata aquí de prescribir una lista de obras necesarias y de volver a caer así en el legalismo de las observancias obligatorias; no es más que atestiguar el acontecimiento de la encarnación, poder que transforma las vidas colectivas e individuales. Hay entre la vida pasada y presente de Jesús de Nazareth y la de sus discípulos una *necesaria coherencia que es la de la práctica de la fe,* de la esperanza, del amor.

Allá donde eso se realiza —eso que es un acontecimiento y jamás un programa decidido anticipadamente— *hay manifestación del Evangelio. A un cierto nivel de credibilidad, el contagio es irresistible . . .*

LA TEOLOGIA DOMINANTE Y EL DERECHO A LA VIDA

Juan Stam B.

"¡VIVA LA MUERTE! " Así reza un *slogan* falangista que aparecía, con cruz y calavera, en las paredes de ciudades españolas durante la guerra civil. Aunque a primera vista parezca contradictorio, o hasta un chiste frívolo de humor negro, el lema falangista revela el verdadero proyecto de todos los fascismos. Estos "novios de la muerte" perseguían una finalidad muy clara: darle inmortalidad a la muerte (la miseria, la opresión, la tortura, la deshumanización). Pero para que esa muerte "viva", ellos declaran la guerra a muerte contra la vida. Su consigna es: ¡muera la vida, para que viva la muerte!

"YO SOY LA RESURRECCION Y LA VIDA... YO HE VENIDO PARA QUE TENGAN VIDA, Y LA TENGAN EN ABUNDANCIA" (Juan 11.25, 10.10). El proyecto de Jesús, y el mensaje del evangelio, son precisamente lo opuesto de toda necrofilia opresora. El Autor de la Vida le declaró la guerra contra la muerte; fue hasta ella y la venció, y por su resurrección él "destruyó la muerte e hizo resplandecer la vida y la inmortalidad por medio del evangelio" (2 Tim. 1.10, cf. Heb. 2.14s). El mensaje de la cruz y la resurrección es la sabiduría de la vida y el poder de Dios para salvación, que vence al poder de la muerte, la opresión y el pecado. Su consigna es: muera la muerte, para que viva la vida. Por eso, la evangelización es la promulgación del derecho de todos los hombres a la vida, abundante y real.

Sin embargo, la necrofilia opresora pocas veces se presenta con la crasa morbosidad y el cinismo inconfundible del lema falangista. Más bien sabe ponerse mil máscaras engañosas, pero siempre con el fin de matar la vida (aun en nombre de ella) y perpetuar la muerte. Por otra parte,. la misma iglesia fácilmente se olvida del "evangelio de la vida", para convertirse en otro instrumento más de "las armas ideológicas de la muerte" (1), siempre en nombre del evangelio y de la vida. Políticamente, este proceso de inversión necrófila se institucionaliza

cuando el cristianismo se convierte en religión oficial del sistema imperialista (desde Constantino), llamado a sacralizar sus estructuras socio-económicas en nombre del evangelio. Ideológicamente, el proceso se impone cuando toda la teología cristiana se traduce a las categorías del pensamiento greco-romano, "la filosofía de la opresión" (Levinas) que legitima metafísicamente el *status quo.*

En esta ponencia, nos preocuparemos de dos temas: (a) ¿Cómo es que la teología dominante pretende recuperar el tema de la vida, para terminar de hecho negándoles a las mayorías populares precisamente su derecho a la vida? (b) ¿Cuáles podrían ser algunos criterios para discernir si una determinada teología es de hecho teología de la vida o teología que más bien sirve a la muerte? ¿Cómo puede la teología cristiana liberarse para ser realmente teología al servicio de la vida?

EL TEMA "VIDA" EN LA TEOLOGIA DOMINANTE

La teología dominante por supuesto no rehuye el tema de la vida, y sin duda se considera teología de la vida. Nos habla de vida eterna, vida espiritual, vida verdadera, vida en abundancia. Pero logra acomodar el mensaje bíblico en tal forma que no venga a perturbar las estructuras socio-económicas ya existentes. Realiza esto mediante una relectura espiritualizante de las Escrituras, suprimiendo sistemáticamente toda la línea mesiánica con su esperanza concreta para esta tierra y esta historia (la utopía) y traduciéndolo todo a las categorías órfico-platónicas del espíritu incorpóreo y del cielo a-temporal. Sobre todo, esta teología manifiesta una compulsiva necesidad de vaciar el mensaje bíblico de su promesa de la "nueva tierra" como meta final de la historia.

En la práctica, este acomodamiento del tema "vida" en la teología dominante se realiza mediante varios manejos hermenéuticos que permiten proclamar la vida sin tener que comprometerse con ella en toda su radicalidad. Uno de esos manejos es el de *deshistorizar* toda la proclamación de la vida, bajo el signo de una escatología idealista. En lugar de la conciencia fuertemente histórica de los hebreos, se sustituye la dicotomía eternidad/tiempo del pensamiento griego, y entonces sin mayores problemas se puede proyectar las esperanzas y las exigencias de la vida a otro tiempo (la eternidad) y otro lugar (el cielo).

Esta lectura ultra-mundana y trans-histórica de la escatología bíblica, por muy consagrada que sea, resulta más bien la inversión total —y así la profunda negación— del énfasis bíblico. Son innumerables los pasajes bíblicos que hablan de un futuro que se realiza dentro de este

mundo y esta historia, y muy escasos (si no inexistentes) los pasajes que hablan de un "cielo" metafísico, espiritual y a-temporal. Aun los pasajes, que hablan del cielo como morada trascendental de Dios, lo ven típicamente en términos político-históricos y no abstractos, indiferentes al tiempo. Al "Padre nuestro, que estás en los cielos", le rogamos que "Venga tu reino" y "Hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra". Cuando Juan ve el cielo abierto, lo que descubre es el trono de Dios como centro de autoridad político-histórica, desde el cual podemos entender lo que ocurre en el tiempo, según Apoc. 4-6. Los mártires glorificados están en el cielo, en la presencia de Dios, pero gimen, y claman "¿Hasta cuándo, Señor? " (Apoc. 6.10). Ellos también sufren y luchan con los vaivenes de la historia, como proceso temporal, y desde el cielo esperan el triunfo de la justicia como desenlace final de la historia. Todo eso es totalmente inconcebible en el cielo metafísico de Platón y Aristóteles, ante el Dios impasible de la "eternidad" griega.

Toda la visión profética de Apocalipsis se concentra en transformaciones intra-históricas más bien que en alternativas "celestiales" extra-temporales. Por eso termina precisamente con el "cielo nuevo y tierra nueva" (21.1), de que habla Isaías 65.17-25 en términos totalmente realistas y terrestres. El "cielo nuevo" obviamente no puede ser el "cielo" eterno de Dios, el cual no puede "pasar" (21.1b) ni tendría por qué hacerse nuevo. Se refiere más bien a todo un mundo nuevo (cielo y tierra, Gen. 1.1), totalmente restaurado y renovado para la vida. Sigue la visión de una nueva forma de comunidad humana, la "nueva Jerusalén" que desciende del cielo (es don de Dios) para ubicarse en la tierra (21.2,10) en medio de las naciones del mundo (21.24). La visión final es de un orden de armonía internacional (21.24-26), cuando las naciones andarán a la luz del "Reino de Dios y su justicia" (21.24, cf. Mt. 6.33, 2 Pedro 3.13) y la nueva Jerusalén será "para la sanidad de las naciones" (22.2s). La última visión del vidente de Patmos contempla justicia en una tierra transformada, no un "cielo" etéreo donde el tiempo y la materia se esfuman para siempre (2).

El Nuevo Testamento, lejos de deshistorizar o espiritualizar la esperanza concreta del antiguo pacto, afirma más bien que el Reino prometido ha irrumpido ya en la historia. "Vida eterna", la vida del prometido reino de justicia y amor, desde Cristo se hace una realidad presente en la historia (Juan 3.36, 5.24, I Juan 5.12). Especialmente en San Juan y San Pablo, la promesa escatológica se ha hecho ya una realidad presente, sin dejar de ser también una esperanza futura (3). Así pues, bíblicamente entendida, la vida eterna no es sólo futura, y la vida futura no es sólo espiritual.

Cuando se redescubre este realismo profético, la esperanza escatológica se vuelve una tremenda fuerza revolucionaria como fermento

dentro del proceso histórico. Viene a ser incómodo y peligroso proclamar a los hombres la vida del Reino de Dios. Esa amenaza se desvirtúa por desterrar la vida de esta tierra y de esta historia, dejándola sólo para un cielo "más allá del sol". En la teología dominante desaparece la nueva tierra, y sólo queda un cielo que no es el de las Escrituras y que jamás será hogar idóneo para el cuerpo resucitado (4).

Otro manejo para proclamar la vida, sin realmente poner en peligro las estructuras de la muerte, es el de *privatizar* la religión y la vida. La religión encuentra su refugio entonces en el santuario secreto del alma individual, a solas con su Dios, y la "vida verdadera" que Cristo les imparte se reduce a la experiencia mística subjetiva, la paz interior (salud mental), y la tranquilidad en el hogar. Este reduccionismo hermenéutico ofrece dos grandes ventajas a la teología dominante: por una parte, logra "aislar" la fe para que no perturbe las estructuras de la vida socio-económica, y por otra parte tranquiliza grandemente al individuo para que siga conforme con el *status quo*.

Finalmente, otra técnica hermeneútica muy eficaz para neutralizar la fuerza transformadora del mensaje evangélico de la vida es la de *dicotomizar* la vida, la religión y el hombre mismo. Esto comienza con la dicotomía clásica, muy ajena a la antropología bíblica, entre cuerpo y alma, la "parte espiritual" del hombre que es sede de su verdadera vida, y la "parte material" que le es accidental (5). De ahí resulta inevitable divorciar la "vida espiritual" del hombre de su "vida material", y despreciar ésta como la "tentación materialista" de que tanto hablan obispos y teólogos oficiales. Con esas necesidades materiales, la fe tiene poco o nada que ver.

De igual manera el trabajo del hombre queda separado de su "vida" y así del poder transformador del evangelio. Según esta dicotomía, el hombre trabaja para vivir (o más bien, subsistir), pero "vive" sólo en el hogar, en la iglesia, etc. El trabajo no pertenece a la vida, porque no participa en la esfera del "alma"; es apenas un medio externo, dentro de la esfera "material". Todo este dualismo es consecuencia lógica de la reducción del trabajo a una mercancía dentro de la economía capitalista. A la vez, la clásica dicotomía permite a la teología dominante proclamar un "evangelio" de la "vida" que deja por fuera casi totalmente la esfera de las relaciones laborales, tan decisiva para la vida real. Así es que se puede proclamar la vida (a nivel espiritual), mientras se dejan intocadas la muerte, la injusticia y la explotación (a nivel laboral), frente a una teología cuya consigna de fondo sigue siendo: ¡viva la muerte!

Al hombre que trabaja, se le predica como "alma" y no como obrero que es. Con eso se logra también suprimir sistemáticamente en el

obrero su conciencia de clase, en aras de una "unidad" puramente espiritual que pretende trascender la división real entre los que tienen que vender su trabajo y aquellos otros que se lo compran.

CRITERIOS PARA UNA TEOLOGIA DE LA VIDA

¿Es posible para la teología resistir estas tentaciones de volverse instrumento ideológico del *status quo*? ¿Cómo se podrá discernir si una determinada teología sirve de hecho a la vida, o a la muerte? ¿Dónde está el "Rubicón"? ¿Cuál es la "división continental" donde se separan las corrientes teológicas que fluyen hacia la vida ("espacio para ser hombres") (6) y las que fluyen hacia la muerte ("las armas ideológicas de la muerte")?

Indudablemente, el "Rubicón" representa una disyuntiva radical entre dos maneras de entender la fe cristiana, y entre dos metodologías para el teologizar. Una teología de la vida tendrá que revisar muy críticamente todos los postulados de la teología tradicional idealista, heredados de la "filosofía de la opresión". Tendrá que re-estructurarse como "teología desde la praxis de la liberación" (7) y "desde el reverso de la historia" (8). Tendrá que ser una teología contextualizada, encarnada en su realidad histórica y radicalmente comprometida con las necesidades concretas de la vida humana. Específicamente, esto podría incluir los siguientes aspectos:

1.— Una teología de la vida tendrá que preocuparse no sólo por "la vida" en abstracto, sino concretamente por *los medios de vida* sin los cuales no se puede vivir digna y humanamente. Cuando Dios creó al hombre, según ambos relatos de la creación, le dotó simultáneamente de vida y de los medios necesarios para sostenerla. Según Gen. 1.26-30, Dios al crear al hombre a su imagen, le mandó reproducirse, le otorgó dominio sobre todo el reino animal, y le proporcionó todo producto agrícola para su alimento ("os serán para comer", 1.29s). Cuando Dios formó al hombre de la tierra, en el relato de Gen. 2, no sólo le sopló "aliento de vida" (2.7) sino también "Jehová Dios le plantó un huerto . . . e hizo nacer todo árbol delicioso a la vista, y bueno para comer" (2.8s,16, 3.2) y "lo puso en el huerto para que lo labrara y lo guardase" (2.15). La vida paradigmática que se describe en estos relatos es una vida muy material y corporal, con amplios espacios para la alimentación, la sexualidad, y el trabajo.

También en el pacto de Deut. 28-30 se vinculan inseparablemente

la vida misma y los medios de vida: "Os he puesto delante la vida y la muerte, la bendición y la maldición" (30.19), rezan las solemnes palabras de la alianza. El paralelismo entre "vida" y "bendición" indica lo que es evidente en todo el pasaje: la vida que Dios ofrece conlleva las provisiones materiales que la sustentan (28.1-14), y la muerte es la ausencia de ellas (28.15-68):

> Si oyeres atentamente la voz de Yahvé tu Dios, bendito serás tú en la ciudad, y bendito tú en el campo. Bendito el fruto de tu vientre, el fruto de tu tierra, el fruto de tus bestias, benditas serán tu canasta y tu artesa de amasar. Yahvé te enviará su bendición sobre tus graneros, y te hará Yahvé sobreabundar en bienes . . . (Deut. 28.1-11, cf. 30.9s).

> Si no oyeres la voz de Yahvé tu Dios, vendrán sobre ti todas estas maldiciones . . . Maldita tu canasta . . . Maldito el fruto de tu vientre, el fruto de tu tierra, la cría de tus vacas, y los rebaños de tus ovejas . . . Yahvé te herirá de tisis, de fiebre, de inflamación, con sequía . . . Edificarás casa y no habitarás en ella; plantarás viña, y no la disfrutarás . . . Servirás por tanto a tus enemigos con hambre y con sed y con desnudez, y con falta de todas las cosas, y tu enemigo te oprimirá en todas tus ciudades. (Deut. 28.15, 17s, 22,30,48,55).

De manera parecida el ideal bíblico de "largura de días" (Prov. 3.2,16, etc.) y "prolongada vida" (Deut. 5.16, 30.18,20) une estrechamente "vida" y "medios de vida". Sin la indispensable alimentación, abrigo, protección, salud, etc., la vida no puede prolongarse sobre la tierra, ni se puede llegar a la "buena vejez" (Gen. 15.15). Por lo mismo, todo sistema de explotación que priva a los obreros de las necesidades de la vida, y les expone a enfermedades y muerte prematura para que otros cosechen ganancias, es pecado, porque es anti-vida y es violencia institucionalizada.

"Me quitan la vida si me quitan los medios por los cuales vivo" (9). Siglos antes lo había dicho Ben Sirá:

> Pan de indigentes es la vida de los pobres, quien se lo quita es un hombre sanguinario. Mata a su prójimo quien le arrebata su sustento, vierte sangre quien quita el jornal al jornalero (Eclo. 34.18-22).

En el mismo sentido, Santiago acusa de homicidio a los latifundistas explotadores que le han quitado al obrero su sueldo justo. Para engordarse ellos y darse la gran vida, "han condenado al inocente y lo han matado porque no se podía defender" (Sant. 5.5,6). Esas plusvalías robadas claman al cielo como clamaba la sangre de Abel, víctima del fratricidio de Caín (Gen. 4.10, Sant. 5.4).

En nuestra América Latina, los "Caínes" han sido y son los explotadores e imperialistas. Primero le quitan al obrero lo que es su vida (tiempo, fuerzas, salud, creatividad, trabajo), y después le niegan acceso a los medios indispensalbes para vivir (empleo seguro, sueldo justo, vivienda, atención médica, etc.). La explotación institucionalizada del obrero, dentro del sistema capitalista que hemos conocido, constituye un doble crimen: robo y fratricidio. Una teología de la vida no podrá callarse ante tales crímenes, ni podrá proclamar sólo "la vida"en abstracto, cuando a mineros, campesinos y obreros se les asesina sistemáticamente por negarles las condiciones indispensables para la vida.

2.— "Vida" significa también que el ser humano sea *sujeto de su propia historia,* en la dignidad y libertad propiás de la imagen de Dios llamada a señorear con él sobre la tierra. No caben fatalismos en el concepto bíblico del hombre; su vida no está determinada ni por los dioses, ni por las estrellas, ni por las fuerzas de la naturaleza. Tampoco se contempla, en los relatos de la creación, relaciones de esclavitud o servidumbre, en las que unos hombres imponen su voluntad unilateral y arbitrariamente sobre otros, o algunos trabajan para que otros disfruten del trabajo ajeno. Pero si el hombre es sujeto histórico, entonces toda relación institucionalizada que le quita esa libertad y le hace depender a términos desiguales de decisiones que otros disponen sobre él, afrenta contra la vida y desfigura la imagen de Dios en él, cuando en esa medida le reduce a un "no-hombre".

Esto es también el sentido del tan mal entendido pasaje: "no tan sólo del pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que procede de la boca de Dios" (Deut. 8.3, Mat. 4.4). La "palabra" del texto es precisamente la voz divina que llama a hombres y pueblos a un proyecto histórico. En Deut. 8.1-10 esa "palabra" se refiere al "camino" de Israel, que los lleva por el desierto pero termina con abundantísimos "medios de vida" (8.7-10). Para Jesús, "la palabra de Dios" fue su misión de siervo mesiánico, y "vivir la palabra" fue cumplir, como sujeto histórico, la voluntad de su Padre, aunque lo llevara también por el desierto y el camino de la Cruz. La Palabra de Dios viene a Abraham, a Moisés, a Elías, a Jesús, a Pablo, y les llama a ser colaboradores con él en forjar la historia.

Hoy día, las masas populares del continente latinoamericano no tienen posibilidades reales de ser los sujetos libres de sus propias vidas y de la historia. Más bien viven mayormente como "objeto" de las determinaciones que otros disponen sobre ellos. Son los "atrapados sin salida" del capitalismo internacional y de las oligarquías nacionales. El obrero lleva de día en día una subsistencia mínima siempre precaria, amenazada por el desempleo y el subempleo. Su sueldo marginal le tiene siempre "a mecate corto" y refuerza su dependencia. Le es prác-

ticamente imposible ejercer su derecho, como trabajador que es, de apartar en ahorros una cuota razonable del producto de su labor. Al contrario, el sistema le obliga muchas veces a ir endeudándose cada vez más, hipotecando así su trabajo y su libertad futuros, sólo para lograr subsistir infra-humanamente hoy. Estos y otros factores producen una dependencia casi total, que prácticamente eliminan sus posibilidades de buscar un empleo mejor, trasladarse a otra zona, o luchar mediante huelgas para mejorar sus condiciones de trabajo. Su campo de opciones reales queda reducido casi a cero, y él reducido al mero objeto de decisiones ajenas que le son impuestas. Si es trágica la situación deplorable en que vive, aún más trágica es su impotencia casi total de cambiarla.

3.— La teología de la vida defenderá celosamente la *dignidad del ser humano,* conversamente, toda teología que legitima discriminaciones y prejuicios es anti-vida porque es anti-humana. El evangelio de la vida le restaurará su plena dignidad y orgullo al negro, al indígena, a la mujer, al pobre (esclavo, peón, obrero).

Desde la conquista, la cristiandad ha sido humillación y anti-vida para el indígena por lo largo y lo ancho de América Latina. Como botón de muestra, el caso de la mujer guaraní del Paraguay colonial. Ella fue regalada al español como su virtual esclava, o raptada en las "rancheadas". Era una "pieza" de su propiedad, que el español podría vender o regalar a su gusto. A veces tenía que dejar morir a su propio hijo (indígena), para poder dar de mamar o para cuidar al hijo del patrón.

Cuando Hernando Arias de Saavedra formuló leyes para el Sínodo de Asunción en 1603, escribió lo siguiente:

> Las mujeres que ven a otras caerse muertas bajo el trabajo inhumano, las que tienen que dormir en los campos y ahí dar a luz —algunas de ellas guardan serpientes venenosas para poder suicidarse, algunas se ahorcan, otras se dejan morir de hambre o consumen hierbas tóxicas. Hasta hay algunas que estrangulan a sus hijos al nacer, para que ellos no tengan que sufrir como ellas han sufrido.

El autor del artículo citado agrega este comentario: "La mujer guaraní-paraguaya tuvo su respuesta desesperada a la opresión: el infanticidio. En vez de dar vida a la muerte, optó por dar muerte a la vida " (10).

4.— Específicamente, la teología de la vida, en vez de alienarnos del cuerpo mediante la dicotomía maniquea, nos restaurará *el sentido y la dignidad del cuerpo físico.* El cuerpo fue creado por Dios y declarado

"bueno en gran manera" (Gen. 1.31). El cuerpo físico (griego: *sarx*, Jn. 1.14) fue asumido por el Hijo de Dios en su encarnación, y redimido y liberado por él. Será resucitado precisamente en su corporeidad (11). En todo eso, el cuerpo físico es inseparable del alma o del espíritu. De hecho, la terminología hebrea bien interpretada simplemente no da lugar para las distinciones griegas entre "alma", "espíritu", "carne" y "cuerpo". La palabra *nefesh,* que se suele traducir por "alma", de hecho corresponde a ese concepto sólo en muy contados textos (12), casi por accidente. Según Wolff, los términos hebreos señalan más bien diversas facetas del ser humano en su totalidad indivisible: *nefesh* (alma) apunta hacia "el hombre necesitado" (pp. 25-44), *básar* (cuerpo) a "el hombre efímero" (pp. 45-52), *ruach* (espíritu) a "el hombre fortalecido" (pp. 53-62), y *leb* (corazón) a "el hombre razonante" (pp. 63-86). Es sólo al traducirlos del hebreo al griego y al latín que se introducen las dicotomías helenísticas para transformarlos en lo que antes no eran: alma, cuerpo, espíritu, corazón. En el pensamiento hebreo, el hombre y la vida son simplemente inconcebibles sin el cuerpo, ya sea mortal ya sea resucitado.

La teología de la vida afirmará también la sensualidad del cuerpo, su sentir y su placer. Al mandarle multiplicar, Dios ratificó y bendijo el sistema reproductivo que había creado (Gen. 1.28). El relato de la creación señala también que "Dios hizo nacer de la tierra todo árbol delicioso a la vista, y bueno para comer" (Gen. 2.9). El cielo se describe típicamente, en la Biblia, como una boda o un banquete, con todo y vino (Mat. 22.2ss, 26.29, Apoc. 19.9ss, etc.). Jesús, siempre tan amigo de la fiesta, realizó su primer milagro en un boda, proveyendo vino para la celebración (Jn. 2.1-12). También después de su resurrección él bebía, comía y gozaba de la compañía de sus amigos (13). En reumen: la teología de la vida firma el cuerpo. Rechazo al cuerpo es rechazo a la vida.

5.— También la teología de la vida dará *sentido al trabajo* del hombre, como parte integral de su ser-humano y no como algo externo a su persona. En el trabajo él se expresa en su libertad y creatividad. Tanto el relato de Gen. 2, como el sentido del día de descanso, significan que el trabajo debe ser eso: libre y creativa colaboración con Dios en la historia. No es un castigo, sino pertenece a la dignidad del hombre como imagen y semejanza de Dios.

Puesto que el actual sistema económico ha reducido el trabajo a una mercancía, que produce el "martirio del productor" en aras del lucro de unos pocos, la teología de la vida tendrá que denunciar tales estructuras laborales y luchar para que el trabajo vuelva a ser libertad y creatividad. "En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los

fines externos"(14).

6.— La teología de la vida rechazará el individualismo egoísta típico de la teología dominante (lo importante es salvarme yo), para insistir en la *vida en comunidad.* El sujeto activo de la historia, y así de la teología también, es la persona-en-comunidad. Así, el Antiguo Testamento evita tanto el individualismo egoísta como el colectivismo abstracto (15). Dios promete hacer de Abraham una nación, en Moisés, Dios libera a una nación; y todo el Antiguo Testamento se concentra en pueblos y naciones, más que en individuos singulares. Según el Nuevo Testamento, Jesucristo es el Segundo Adán (figura corporativa) en quien se constituye "el nuevo hombre". El Nuevo Testamento no habla de "nuevos hombres" en plural, sino en singulares con sentido colectivo que señalan a la nueva humanidad en Cristo.

El Cuerpo de Cristo es una comunión (griego: *koinonía*) en el Espíritu, pero esa comunión se expresa precisamente en forma material y concreta, sobre todo en la comunidad de bienes (Hech. 2:43-47, 4:32-37). En esto también, el Espíritu Santo es primicia del Reino de Dios, como paradigma utópico de nuevas y justas estructuras entre los hombres (v. abajo; cf. Mt. 6.33, 2 Pedro 3.13). La comunidad apostólica de bienes también señalaba un cumplimiento parcial del prometido "Año de Jubileo" (Lev. 25:9-16), cuando se procedería a (1) redistribuir equitativamente toda la tierra agrícola, (2) proclamar la liberación a todo esclavo, y (3) cancelar todas las deudas entre los hebreos. Los profetas, siglos después, asociaron la llegada de este utópico "año agradable del Señor" con el derramamiento escatológico del Espíritu de Yahvé (Isa. 61:1-3, cf. 11:1-9). Según S. Lucas, el Señor Jesús inició su ministerio público con una exposición de Isaías 61 en la sinagoga de Nazaret, anunciando así el inminente cumplimiento de las promesas de buenas nuevas a los pobres, libertad a los cautivos, y justicia a los oprimidos (Luc. 4.17-19). Y en el Pentecostés, cuando Dios envió su Espíritu sobre la naciente Iglesia, se cumplió la praxis del "Año de Jubilieo" por medio de comunidad de bienes (Hech. 2:43-47). Al manifestarse de nuevo el Espíritu, de nuevo se reparten los bienes (Hech. 4:32-37). Así corre una línea continua desde el Exodo hasta el Pentecostés: el Año de Jubileo, el don del Espíritu, la liberación de los oprimidos, y la redistribución de la tierra.

Después, San Pablo culmina su labor misionera con una ofrenda (también *koinonía* en griego) para los pobres de Jerusalén (Rom. 15.25-31, I Cor. 16:1-4), jugándose la vida por llevar al Templo esta expresión monetaria de la comunidad de fe (Hech. 20.22-24, 21.4, 10-13). Tan convencido estaba que sólo en forma concreta podría manifestarse la unidad de la fe y la presencia del Espíritu del mundo venidero.

7.— Finalmente, la teología de la vida será auténticamente utópica, alimentando las *esperanzas concretas* de justicia y libertad que Dios ha prometido y que la fe reconoce como meta del proceso histórico. La expresión más concreta de esta esperanza es: el cuerpo resucitado, en la nueva tierra (16). Como hemos señalado arriba, este pensamiento escatológico es profundamente histórico y concreto. Es la visión de un "Reino de la Libertad", en el cual se supera la injusticia, la explotación, y la alienación. En la nueva tierra, según Isa. 65:21-25,

> Edificarán casas, y morarán en ellas; plantarán viñas, y comerán el fruto de ellas. No edificarán para que otro habite, ni plantarán para que otro coma; porque según los días de los árboles serán los días de mi pueblo, y mis escogidos disfrutarán la obra de sus manos. No trabajarán en vano, ni darán a luz para maldición . . . No afligirán ni harán mal en todo mi santo monte, dice Yahvé (17).

Puesto que esta esperanza es muy realista y concreta, y básicamente intra-histórica (aunque sólo la gracia y el poder de Cristo lo hará plenamente realizable), la teología de la vida se comprometerá desde ya con el Reino de Dios y su justicia. Mientras la teología de la muerte se empeña en sólo espiritualizar las esperanzas bíblicas y promover la resignación antiutópica, la teología de la vida luchará por lo que parece sobrepasar todas las factilidades de la historia humana, pero cuyas primicias ya se vienen gestando en el vientre de la historia mediante el Espíritu de la Vida.

NOTAS

(1) Franz J. Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas de la Muerte.* (San José: Educa 1977).

(2) Según C.R. North, "el fin (de la historia) se realiza dentro de la serie temporal, y se lleva a cabo en el plano real de este mundo"; *Interpretors' Dictionary of the Bible* (New York: Abingdon, 1962), Vol. II, p. 610. G. Ladd también afirma que "el Reino es un reino dentro de la historia" que será "tanto espiritual como material"; *Jesus Christ and History* (Chicago: Inter-Varsity Press, 1963), p. 31s. Cf. J.W. Bowman, *Prophetic Realism and the Gospel* (Philadelphia: Westminster, 1955).

(3) Oscar Cullmann, en casi todos sus escritos, insiste en esta tensión fundamental entre el "ya" y el "todavía no". Cf. R. Bultmann, "La Vida como Presente según Pablo" y "La Vida Presente según Juan", en G. Kittel, *Theological Wordbook of the New Testament* (Grand Rapide: Eerdmans, 1964), Vol. II, pp. 866-872.

(4) Sobre la resurrección del cuerpo y la nueva tierra, v. J.P. Miranda, *Marx y la Biblia* (Salamanca: Sígueme, 1972), pp. 315-324.

(5) Ver especialmente E. Dussel, *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad* (Bs. As: Ed. Guadalupe, 1974), y S. Croatto, *El Hombre en el Mundo 1: Creación y designio. Estudio de Gen. 1.1-2.3* (Bs. As: Aurora, 1974).

(6) José Miguez Bonino, *Espacio para ser hombres* (Bs. As: Tierra Nueva, 1975).

(7) Hugo Assmann, *Teología Desde la Praxis de la Liberación* (Salamanca: Sígueme, 1973).

(8) Gustavo Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1977).

(9) Hinkelammert, *op. cit.*, p. 34.

(10) Artículo de Bartomeu Meliá en *Acción,* Asunción, agosto 1975, citado del inglés, revista LADOC, enero-febrero, 1976, pp. 8-14.

(11) Hinkelammert, *op. cit.,* pp. 99-104; Miranda, *op. cit.,* pp. 315-324.

(12) Hans Walter Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1975), p. 25.

(13) Hinkelammert, *op. cit.,* p. 100-102.

(14) *Ibid.,* p. 57, citando a Marx, *El Capital,* III, p. 759.

(15) Entre las muchas obras de antropología del Antiguo Testamento, son de ayuda sobre este punto *The One and the Many in Ancient Israel,* por Aubrey Johnson, y *Man in Community* por R. Shedd. Sobre la sutil inversión de un aparente individualismo convertido en el más abstracto colectivismo en el pensamiento de Hayek, ver Hinkelammert, *op. cit.,* p. 53.

(16) Hinkelammert, *op. cit.,* pp. 109, 185, *et passim.*

(17) Sobre la alienación del obrero de su trabajo, cf. también Isa. 37.30, 62:8,9, Amós 5.11, 9.14; Dt. 28.30-33, 39-44.

¿QUE SIGNIFICA EVANGELIZAR HOY EN AMERICA LATINA?

José Duque Zúñiga

Nos invita a generar estas reflexiones el impulso vibrante de la vida amenazada por la muerte que interroga nuestra actitud y nuestro quehacer presente. Pero no es la primera vez que emerge esta interrogante, ni tampoco somos los únicos interrogados por la vida. La historia testifica que cada vez que la vida ha peligrado resurge la inquietante y esperanzadora pregunta: ¿Qué hacer para librar y mantener la vida a salvo?

A nosotros, el calibre de esta pregunta, sobre la posibilidad de la evangelización hoy y aquí, nos ubica en un continente de cerrados antagonismos que hacen manifestar ya una descomposición social en vías de desarrollo y agudización. Se nos ubica en un continente donde muchos hombres de fe han invertido su existencia en favor de las mayorías, a las cuales se les ha coartado el derecho a la vida y que, por el contrario, de muchas maneras son conducidas por el oscuro camino de la muerte. América Latina un pueblo avasallado por la dura cerviz del imperio capitalista monopólico que insiste llevarnos al sepulcro mientras nos ofrece el cielo.

Estas reflexiones, sin ser fórmulas acabadas, se perfilan fundamentalmente a establecer condiciones para el diálogo sobre el significado de la evangelización hoy y en un mapa específicamente trazado, y teniendo en cuenta algunos pasos previos y exigibles antes de presentar la noticia evangelizadora.

EN LA TEOLOGIA DE LA OPRESION

Evangelizar hoy en la perspectiva tradicional se reduce al problema de la forma y a la eficacia de las técnicas. El significado de la evangelización en esta corriente teológica para el hoy del pueblo lati-

noamericano, se estableció no en este continente, ni en esta época, ni mucho menos de acuerdo a las intenciones del mensaje salvífico del Evangelio, pero sí legitimado por fuerzas e intereses que escapan al ámbito puramente teológico. En el cuadrante de la teología de la opresión está muy claro el papel masificante e individualista de la supuesta evangelización. Desde la época colonial que los misioneros de la cruz y la espada bautizaban en masa a los indios, para lograr el sometimiento de estos, y así despojarlos del fruto de su trabajo, hasta nuestros días, la teología de la muerte cuenta con una serie de fórmulas "evangelizadoras" tan sutiles y perfeccionadas cada día, pero sin novedad sobre el papel que juegan al servicio del *status* dominador.

Mencionemos, sólo de paso, algunas de estas fórmulas tradicionales generalmente utilizadas: una fórmula era la evangelización reducida al proselitismo religioso que permitía, con efectividad, a las misiones, la expansión cuantitativa, limitando la fe de los nuevos reclutados a la pasiva participación cúltica; otros quisieron entender que evangelizar era simplemente predicar, entonces se entretienen repitiendo palabras como verborrea persuasiva basada en literalismos bíblicos y de la tradición. El evangelista predica, predica y predica y pasa a ser un portapalabras de lo ya dicho y archivado y sin poder de acción. Otra fórmula conocida es la de la "acción", es un dinamismo activista en que la evangelización se traduce en términos de movilización; se trata de activar, ocupar y alcanzar a todos. Llamamos este intento, dinamismo estático porque se corre, se grita y se salta pero se cae en el mismo lugar. Digamos, sigue siendo servilista.

El último intento de la teología de la opresión de reactivar fuerzas para ser más eficaz en su papel domesticador, método ensayado y con buenos resultados en las mismas entrañas del imperio, es el llamado movimiento carismático. Esta es una droga dirigida a determinados sectores de la sociedad y es apoyada abiertamente por la oficialidad, aunque se salió de los esquemas tradicionales de la doctrina de la iglesia. Esto es comprensible porque ". . . lo que determina en última instancia la 'verdad' de la fe, no es la creencia dogmáticamente fijada . . . sino que lo determinante es la utilidad que pueda prestar a la sociedad burguesa" (1).

Estas fórmulas, sin haberlas señalado todas, son manifestaciones no difíciles de detectar, por su carácter superficial, tranquilizante y repetitivo; cuyo papel reformista incita a las masas a refugiarse en los templos para descargar en la trascendencia las frustraciones que provocan las condiciones sociales del mundo real.

Sin embargo, no se trata de gastar energías solamente en el ámbito de la teología. La teología de la opresión es, quitándole la máscara,

un instrumento ideologizado sometido a los gustos del imperio. Al fin y al cabo, la tarea de la teología, en este caso, es velar por la sobrevivencia de la sociedad burguesa y sus perniciosos caprichos. Entonces, la defensa de la vida no puede lograrse sólo enfrentando la teología de la muerte, sino que trasciende estos límites. Dicho de otra manera, no sólo la teología de la opresión es instrumento de muerte, sino que la vida es amenazada desde muchos ángulos. Siendo así, la evangelización además de ser una tarea urgente, debe advertir la procedencia de las amenazas y anticiparse a los planes mortíferos.

RECONOCIMIENTO PREVIO

Al incursionarnos hoy en nuestro continente para evangelizarlo con la intencionalidad de la teología de la vida, se nos antepone, por lo menos, cuatro condiciones previas que establecerán un panorama propicio para el hacer evangelístico.

La primer condición (no en orden de prioridad), que abre el panorama, es situar con alto margen de precisión a los que hacen la pregunta. Es decir, hay que preguntarse ¿quién es el sujeto que interroga? ¿Por qué interroga? ¿Por qué está interesado en el significado de la evangelización hoy en América Latina? ¿Cuáles son los móviles que lo conducen a elaborarse esta cuestión? Si la pregunta se elabora y se responde fuera de este contexto no será fiel. Si la opción del sujeto que interroga no es definida en favor de las mayorías, su intencionalidad es mortífera.

Con esta condición se trata de determinar la procedencia y proyección no sólo del sujeto que interroga sino de la intencionalidad que se le pretende imprimir a la evangelización.

La segunda condición, en la cual debemos introducirnos para armar nuestro cuadro panorámico, es lo que se denomina objeto de la evangelización. Es delimitar a quiénes vamos a evangelizar o a quiénes vamos a dirigir nuestra acción evangelizadora. Es dudoso todo intento generalizador, y si la noticia que se comunica es específica, precisa e histórica, del mismo modo, los recipientes deben ser ubicados histórica y contextualmente. Por otro lado, apuntaremos a un objeto directo pero sin desconocer la repercusión e interrelación que implica el mensaje evangelizador. Se determina el objeto de la evangelización no en la perspectiva sicologizante e individualista, sino que la noticia para el evangelizado, algunas veces resultará Buena Nueva, pero otras no. De tal manera que de acuerdo a la condición social del recipiente, la reacción a la noti-

cia será positiva o por el contrario negativa.

La tercera condición, y obligada por la anterior, es preguntarnos: ¿cuál es el ámbito de nuestra acción? Hoy decimos que la pregunta que nos ocupa (¿Qué significa evangelizar hoy . . .?) nos coloca en latinoamérica, pero nos referimos al sentido más amplio y significativo que al mero ámbito geográfico. Nos coloca frente y en las condiciones objetivas de nuestro contexto histórico, cuyo devenir político, social, cultural y religioso dinamiza con particularidad nuestro ámbito. Nos coloca en la historia del aquí y ahora.

Y no es que se trate simplemente de conocer estas realidades complejas, no se trata de una visión puramente cognoscitiva para descifrar las articulaciones infra-supraestructurales del cuadro y la efervescencia histórica. La evangelización se preocupa por la vida que dignifica.

Por otro lado, el determinismo histórico está demarcado, sí, pero no por una divinidad, sino que ha sido impuesto a las mayorías populares por los que se apropiaron de la conducción de la marcha histórica en frontal desacuerdo con el mensaje salvífico del evangelio. Pero aunque las condiciones ya están fraguadas y legitimadas por los mecanismos "inteligentes" del imperio, el mensaje salvífico nos reta a forjar un hombre y una tierra nueva.

La otra condición que completa nuestra visión, es precisamente especificar el contenido del mensaje evangelizador. Jesús enseñaba y predicaba el Evangelio del Reino y sanaba enfermedades y dolencias en el pueblo y tuvo compasión de las multitudes porque estaban desamparadas y dispersas (Mt. 9:35). Evangelizar en el Evangelio de San Mateo es la presentación de las Buenas Nuevas del Reino de Dios.

El evangelio, y de muchas maneras repetido, quiere decir Buena Noticia. Pero no es cualquier noticia, es una noticia alagadora, es una noticia alegre. Es un mensaje agradable que provoca un regocijo especial. Es la noticia de que viene algo bueno, es la noticia de la esperanza.

Evangelizar es dar, presentar la noticia que redime, que restaura al hombre, es un mensaje que invita a la plena realización humana. Por ello el relato bíblico en su totalidad es un mensaje evangelizador. En el relato de la creación, por ejemplo, el hombre creado se encuentra súbitamente ante el reto impostergable de su propia realización. Por ello, la fauna salvaje y la espesa flora presentan un ambiente desafiante pero favorable para la natural necesidad del hombre de realizarse y glorificar a Dios (Gen. 1:26 ss).

El hombre es imagen y semejanza de Dios, es algo que correspon-

de y debe corresponderse con Dios. El hombre en semejanza de Dios se torna en asociado, eco y gloria de su creador (2). Esta característica especial ubica al hombre en condición de participar activa y conscientemente en la construcción de su historia.

Este relato de Génesis revela dos tareas claves encargadas al hombre: 1) dominar, someter, mandar a toda la creación; 2) fecundar, reproducir, poblar la tierra. También nos revela este pasaje, que todo lo creado, es además, un medio para la subsistencia del hombre. En toda esta riqueza natural, el hombre encuentra por medio de su actividad productiva la plena satisfacción de sus necesidades.

La naturaleza desafía pero también invita al ingenuo Adán a que descubra en ella las perspectivas de vida cada día. Entonces la naturaleza no es un impedimento para la realización del hombre, sino una fuente de posibilidades. Por otro lado, este relato, no presenta la creación como un producto acabado y por lo tanto estático, sino que requería una dinámica que la fuera perfeccionandoconstantemente. Esta posibilidad es la que le da sentido al hombre, porque la posibilidad de perfeccionar la naturaleza es una posibilidad para lograr su propia realización.

La misión del Verbo encarnado, presentada por los Evangelios, enfoca la evangelización como el mensaje que redime, restaura y que salva al hombre. (Lc. 4:17-21; Jn. 1:12; Mr. 1:14,15; Mt. 4:14-17). Dicho así, evangelizar es publicar el mensaje que señala el camino de la restauración para el hombre, el camino que le permite su realización plena, es señalarle la posibilidad de quitarse todo impedimento y obstáculo que entorpezca su crecimiento y su hacerse.

Al hablar de restauración humana se sugieren algunos supuestos: se restaura algo que está en ruinas, algo que está destruido, se restaura algo que perdió su estado original; el primer supuesto es que el hombre está desfigurado y por tanto se habla de la necesidad de restaurarlo. El otro supuesto es la posibilidad de levantar al hombre derribado. Es perfectible y no está condenado a permanecer caído y en ruinas. El hombre no es un monumento, porque hay monumentos que permaneciendo en ruinas adquieren más valor.

Al hombre se le ha despojado de su estado natural, es un hombre incompleto y disminuido e incapaz de iniciar su incorporación. El mensaje evangelizador es la llegada de la noticia bienhechora que indica al hombre desfigurado y en ruinas la invitación a integrarse a forjar su propia realización. Por ello el mensaje evangelizador recobra sentido en todo lugar y en cada momento histórico donde hayan hombres despojados de su humanidad. La evangelización es una invitación insistente

para la reincorporación de los hombres a la lucha por recobrar su plena humanidad.

Cuando el hombre fue derribado se le privó de sus derechos y posibilidades, de su estado original, se hizo extraño a sí mismo, y se le contaminó todo su ambiente. Entonces la restauración del hombre será total o no será. Cuando el hombre se resigna a morir y se entrega a que lo manipulen y acepta su desgracia,se acabó la esperanza de restauración para él. En este caso se hace extraño a su propia naturaleza, va camino a la muerte y está absorvido por el pecado.

El hombre se hizo para vivir, por ello él se place en su existencia humana y reclama el derecho a esa humanidad plena si es víctima de vejación.

En una América Latina salpicada en sangre, expuesta a los atropellos, a la violencia, víctima del despojo, es decir privada de la realización que le corresponde, y en una situación en que la vida pende de armas ideológicas mortales, donde los dragones y las bestias apocalípticas deveras hacen sentir su presencia, y cuyos rostros no se pueden, a simple vista, descifrar, pero que sonríen y ofrecen la paz imperial que reclama culto por ser fórmula "salvífica", la evangelización, en tal situación, tiene que abandonar su posición defensiva y tiene que anticiparse en la ofensiva. El Evangelio es el mensaje de la vida, y en un continente en desgracia no puede mantenerse oculto, mudo e inofensivo.

El Evangelio es una noticia agradable para las mayorías oprimidas que se encuentran en un deprimente estado de impotencia, para los degradados y aprisionados por las garras de la muerte.

Entonces, evangelizar hoy en América Latina significa proclamar la noticia alegre de vida para todos aquellos que se encuentran sumergidos, de algún modo, en las profundas tinieblas de la muerte y para todos aquellos que han sido reducidos a la impotencia y a la desgracia. Un hombre en esta situación desfigurada está domesticado y disponible al servicio de las minorías en las cuales se ha originado el macabro pecado del despojo y de la muerte.

Para evangelizar hoy en América Latina, también se requiere el tino y la precisión de discernir las nuevas manifestaciones de la muerte, determinar las nuevas maneras en que actúa. Esto es buscar las fuentes de donde procede el germen de pecado porque su presencia es cada día más sutil como eficaz.

El discernir a tiempo y con precisión las nuevas presencias del pecado nos servirá eficazmente para conocer y combatir las mismas causas

y no simplemente los efectos. No se trata de hacer el papel de curandero de efectos, desviación practicada en la acción "evangelizadora" de la teología de la opresión, porque como es obvio a esta teología no le conviene enfrentar las causas de la enfermedad, porque ello sería autodestruirse. El tratamiento que opera en la teología del sepulcro se realiza a base de sedantes y estimulantes que a la postre prolongan la enfermedad y le permite continuar su avance contaminador.

El evangelista es un agente de la vida y su tarea es descubrir quiénes amenazan la vida y qué instrumentos y formas utiliza para atacar, buscará estirpar la raíz del mal. El evangelista tiene que tener presente, que todo lo que conduce a la muerte es pecado, porque "la paga del pecado es la muerte".

Por otro lado, el evangelista tiene que conocer de cerca a los agonizantes y no debe llegar tarde a la tragedia, tiene que ser anticipativo y preventivo. Estar a la ofensiva.

La evangelización, es un llamado a reconstruir el mundo, porque reconstruir el mundo es tarea evangelizadora. No se trata de salvar a Dios, ni a la iglesia, menos a la religión. Evangelizar significa para nosotros salvar a América Latina de todo condicionamiento histórico que la destruye. Evangelizar hoy en América Latina significa hacer posible que el hombre objeto, dominado, cosificado, pase a ser sujeto constructor.

Evangelizar se traduce aquí como la noticia salvífica que reconcilia a las mayorías para gestar su propia historia. Su vida.

¿DE QUE VIDA SE TRATA?

Esta pregunta nos obliga a clarificar que no nos referimos a la vivencia y mucho menos al concepto de vida que propagandiza la sociedad burguesa. Porque en la constelación de tal sociedad NO hay vida sino apariencias falsas que a la postre desembocan en los sepulcros. En la sociedad burguesa la realización humana se mide en términos de prestigio, confort, ostentación y sobreabundancia. Luego, para adquirir estas codiciadas apariencias, que de hecho son alcanzables sólo por una minoría privilegiada, se recurre a la competencia salvaje y al individualismo egoísta para colocarse en la cumbre de la pirámide, y entonces disfrutar de privilegios muy especiales en deterioro de todos los que quedan rezagados. Es la lucha desigual y encarnizada por llegar primero, es el afán por el ascenso y el escalafón.

La vida en este ámbito salta a la trascendencia, es futurizante, ce-

lestial, y evade las condiciones objetivas de la vida real. Los privilegios y ventajas de las condiciones sociales de la estructura presente, sólo corresponden y son disfrutados por la élite altamente escalafonada, mientras que para los demás alcanzar esos valores queda reducido al sueño y a la imaginación. Quedan aptos, sin embargo, para esperar el ascenso quien persista sin protesta en la resignación, obediencia y sometimiento.

Sin negar el horizonte escatológico, evangelizar significa en América Latina, anunciar la posibilidad de vivir a partir de aquí y ahora. Pero la búsqueda de esta vida concreta se gesta al interior de las relaciones de producción y en la lucha de clases que obliga las condiciones objetivas del sistema capitalista en el cual estamos inmersos. Evangelizar es la invitación a hacer la vida histórica que busca "No sólo la conquista del pan sino la conquista de la belleza" (Mariátegui), es la invitación a repudiar toda carga opresora y toda manipulación que entorpezca la justicia y el *shalom,* condiciones para el establecimiento del Reino de Dios.

Se trata, entonces, de la vida que exige estar de pie, no de rodillas, porque de pies estamos ". . . listos para la vida, . . ."

(La rodilla se dobla cuando
las manos están apabulladas
de fracaso) . . .
(Cuando se reza de pie y cantando
los de rodillas son los paganos).

(Jorge Debravo)

NOTAS

(1) Franz Hinkelammert, *Ideología de Sometimiento. La Iglesia Católica chilena frente al golpe: 1973-1974.* Colección DEI-EDUCA. Costa Rica, 1977.

(2) Jürgen Moltmann, *El hombre,* p. 147.

EN MEDIO DE LA MUERTE, OPCION POR LA VIDA

El Testimonio de la Teología Narrativa Latinoamericana

Alfonso Castillo, s.j.

INTRODUCCION

Cuando se constata que las condiciones de vida de las grandes masas del continente se resisten a la muerte, permanecen en el límite de la no-vida, conservan el hálito vital con medios que no son suficientes para existir, no podemos los cristianos eludir una reflexión en torno a la llamada a la vida, en el sentido más materialista del término, como componente constitutivo de la llamada a la libertad de los hijos de Dios, y a la fraternidad desencadenada por Jesús.

Esta vida continental concreta, rutinaria, enclaustrada en un círculo vicioso de caracteres estructurales, calificada por Medellín como pecado estructural, interpela de frente a la "vida divina", a la "vida eterna", a toda la teoría cristiana de la vida y la muerte.

Es desde este marco histórico-social desde el que tiene que leerse la dinámica actual de la praxis cristiana en Latinoamérica y la cada vez más consistente articulación teológica de ella.

En estas líneas provisorias nos limitaremos a desarrollar una reflexión sistemática en torno a la teología narrativa, reflexión que mostrará con fuerza esa opción por la vida, inconsciente pero vigorosa, que configura el alma de los empobrecidos y despojados por nuestros sistemas dominantes.

1. LA TEOLOGIA NARRATIVA. TEORIA GENERAL

La teología narrativa sólo es comprensible en la actualidad, cuando se le contrapone a los diversos géneros corrientes en la teología. Especialmente, frente al género dogmático, sistemático, espiritual. Estos géneros intentan la elaboración de visiones con carácter de globalidad las más de las veces, de aspectos fundamentales de la fe cristiana.

En cambio, la narrativa pone su centro de referencia en el sujeto de la fe cristiana, en la experiencia biográfica vivida en un proceso histórico-social. Renuncia y rechaza la posibilidad de que la doctrina toda abarque la realidad. Y como contrapartida, ofrece deletrear esa doctrina en la historia pausada, cotidiana, vital del pueblo.

La narrativa, como género literario, tiene su consistencia e identidad, y no se identifica simplemente con el relato o con el cuento, ni con la historia contada, ya que:

—en el centro de ella está el sujeto, ya sea individual o colectivo.

—no se preocupa única ni particularmente sobre el sí o no de la verdad, como lo hace la historia "científica", sino por la relevancia del acontecimiento para la experiencia de vida.

—no permite que el oyente se quede como expectador, sino que exige que se convierta en realizador, coparticipante de la narración y actualice las realizaciones relatadas.

—no está condicionada por un proceso interpretativo posterior, que puede omitirse, porque en sí mismo tiene una virtualidad operativizante.

—no implica una reflexión crítica sobre la dicha narración, aunque en la actualidad, los autores 'narrativos' no pueden prescindir de incorporar en el mismo proceso de narración la reflexión, y la hacen objeto de la misma narración.

—en síntesis, la caracterización fundamental de la narración sería su carácter interpelante. La categoría interpelante no es una categoría específicamente histórica, sino que va más allá de lo histórico. Por tanto, la narración desencadena historia, sin que ella misma sea cabalmente 'histórica' ni satisfaga los cánones de la verdad histórica.

2. EL ABANDONO DE LA NARRATIVA EN LA TEOLOGIA

El proceso vivido por el cristianismo primitivo podría ser tipificado como una lucha entre el mito y el logos. El mito, de carácter típicamente semita, de gran actualidad en la Palestina del tiempo de Jesús, se vio enfrentado ante el logos, de extracción griega. Aparece con fuerza esta tensión en las tradiciones neotestamentarias. Pero al irse dando un corrimiento de las comunidades cristianas hacia el mundo helénico, la tensión fue cada vez quebrándose más en favor de una 'logolización' de la fe cristiana.

La historia de la Iglesia da testimonio de que el retorno al carácter narrativo, —esencialmente ligado al surgimiento de la fe cristiana, y no sólo eso, sino condición histórica de su posibilidad— del mensaje cristiano, está ligado al resurgimiento de la radicalidad de vivir cristiano. Los "santos" especialmente atraídos por una "imitación" de Jesús, leían la historia de Jesús desde una perspectiva narrativa, más que desde una perspectiva dogmática o especulativa. Y precisamente ese acercarse a la historia de Jesús con tal horizonte fue lo que desencadenó una historia singular, capaz de aglutinar movimientos renovadores en la Iglesia. Como muestra, sólo basta reflexionar en Benito, Francisco de Asís o Ignacio de Loyola.

Un caso prototípico de encuentro en la mitización y de la logolización es Agustín, quien en sus Confesiones da testimonio de la fe como narración, y en sus tratados, como especulación.

2.1 Carácter Dogmático de la Teología

Aunado a este fenómeno muy contemporáneo, esta el hecho de varios siglos, desde la decadencia de la escolástica, de una teología cada día más 'ideológica', especulativa, deductiva. La teología de los últimos siglos fue incapaz de incorporar a su 'corpus' la experiencia religiosa, la articulación de la historia personal y grupal ante Dios; aun la misma biografía mística exhuberante de fines de la edad media. Eran corrientes paralelas, incapaces de secundarse mutuamente. Y no sólo se fue incapaz de incorporar este complejo histórico-biográfico a la teología, sino a la misma vida eclesial.

Era obvio, pues frente a una teología deductiva por sistema, dispuesta a mantener su carácter irrefutable y su aceptación al precio de la tautología (Metz), nada podía ser pronunciado desde abajo, desde la experiencia subjetiva. En una palabra, el sujeto no fue sujeto de la teología de siglos. Ya no digamos el sujeto colectivo, pero ni siquiera el sujeto individual.

2.2 Carácter "Científico" de la Historia

Además de la determinación que produjo ese proceso de helenización de la fe cristiana, y de la posterior dogmatización de su teología, conviene constatar que en una cierta medida estamos en los inicios de una etapa "postnarrativa", sobre todo en el ámbito de la cultura occidental del primer mundo. Por una parte, las ciencias exactas, y por otra, las ciencias de la historia, ven con desprecio y desdeñan de raíz la narración. El único espacio que se le deja es la transmisión de noticias, despojada por los intereses y la extensión de los medios de comunicación, del carácter interpelante de la narrativa.

El surgimiento de la literatura de ciencia ficción, y la afinación del método histórico, ponen en entredicho la narrativa. Porque tanto ella como el simple oir historias,son ocupaciones no "científicas". Muy ligadas a la "subjetividad", carente de objetividad histórica, lejos de los parámetros de la comprobación científica.

La memoria histórica, más propia de la experiencia narrada desde el sujeto participante, ha dejado el paso a la historia 'objetiva', verificada en los documentos de la historia. La historia ha venido a ser lo que puede ser probado a través de diversas fuentes; todo lo demás, la historia de lo que no es posible detectar fuentes y verificar hipótesis, no es historia.

2.3 Por tanto, frente a una teología que presupone un cuerpo de texto más o menos canónicos, cada vez más concebida a sí misma como ciencia e invulnerable a los embates de la vida, la "piedad" cristiana se anquilosó en su propia justificación teológica. Doble anquilosamiento, teológico y 'espiritual'. No podía ser menos, cuando la ciencia teológica puso todo su peso en la transformación global y coherente de las historias transmitidas de la tradición en no-historias. La teología logró despojar a la revelación de Dios de su carácter escandaloso, al negarle a la historia ser carne de Dios.

3. LA VUELTA A LA HISTORIA. RECUPERACION DE LA NARRATIVA

Es importante analizar las condiciones que han hecho posible la recuperación de la tradición narrativa en la actual evolución teológica. Porque ello nos marca un camino irreversible, pero que tendrá que ser proseguido con conciencia lúcida y decidida, ante una amenaza real de sectores eclesiales.

3.1 Cuál Vuelta a la Historia

El retorno al pasado siempre ha sido un mecanismo de cohesión social, de autoidentificación, y no raras veces, de estacamiento, de aseguramiento ante el futuro incierto y amenazante.

Los movimientos teológicos contemporáneos están muy influenciados por "una vuelta a la historia", pero es importante precisar qué significa esto. Porque sólo una vuelta a la historia que dinamise el futuro, que desencadene nueva historia, podrá ser catalogado como cristiana, y no escapista.

Frente al proceso mencionado anteriormente de teologización, de las ideas y no de la vida, influenciada por la crítica histórica de fines del siglo pasado a las fuentes de la fe cristiana, sobre todo al NT, la teología se vio obligada a revisar los fundamentos de su existir, y a reubicar el status que le caracterizaría a lo largo de este siglo. En esta revisión, obviamente se le presentó la pregunta por su referencia con la historia. Historia no sólo como acumulación de hechos, sino como el proceso articulado de las relaciones sociales, en el marco de un pensamiento modelador y modelado paralelamente. La primera constatación fue su carácter ahistórico, atemporal y deductiva. Posteriormente, su abandono del sujeto cristiano ubicado en el seno de los movimientos sociales-políticos.

A partir de este reconocimiento, todavía no plenamente aceptado en muchas latitudes, se fue avanzando hacia una mayor vinculación con la historia, concebida todavía en forma genérica, abstracta, y global. Y ha sido en América Latina donde esa vinculación ha venido a constituir un hecho teológico fundamental, no sólo para la misma teología, sino para el proceso global cristiano. Porque ahí se aceptó llevar a su contretez desnuda el retorno a la historia. Retorno, no como vuelta al pasado necesaria y exclusivamente, sino como entroncamiento radical al proceso de los hombres de hoy. Y desde esta ubicación posibilitó una visión más histórica de la fe, del hecho de Jesús, de la tradición eclesial.

La visión histórico-escatológica del Reino de Dios ha constituído un dinamizador de esta vuelta, pues pone su insistencia en el carácter práxico de la fe, y en la capacidad de esa fe de incidir en la actual historia, vista ya como historia salvífica.

Al poner su mirada privilegiada en la historia, con sus contradicciones inherentes, incapaces de ser ocultadas a la misma fe, se vio necesitada esta corriente teológica de no sólo leer la historia, sino de narrar la historia. Ya no la historia global, sino la concreta, la preñada de oscuridad, de la monótona cotidianidad, de las luchas insignificantes. La

narración del proceso de militantes cristianos, de grupos populares, de comunidades comprometidas, está constituyendo la materia prima de la reflexión teológica latinoamericana. Por lo tanto, no cualquier vuelta a la historia permite una recuperación del carácter narrativo de la fe, ni una ubicación en el dinamismo del Reino.

3.2 La Macro-historia y la Micro-historia

En esta vuelta a la historia conviene tener presente dos niveles constituyentes de la historia, la macro-historia y la micro-historia. Porque la tentación de una teología universalmente aceptada y reconocida es contentarse con una incorporación de la macro-historia, de los procesos globales, y por tanto, de los esfuerzos abstractivos que van realizando los hombres.

Esto es necesario. Pero no es suficiente de manera alguna el contentarse con este nivel macro-histórico de la teología, sin correr el riesgo de convertirla en una teoría más, sin ningún peso ético y político, sin ninguna posibilidad de operativización. De ahí que la fe no pueda vivir de esa teología macro histórica, sino que requerirá de la mediación micro-histórica, donde se pueda 'verificar' la praxis de una fe operativa, situada, concreta. Sólo esta teología micro-histórica podrá estar cargada del carácter interpelante de la narrativa de la fe, en cuanto pro-voca e in-cita hacia una actuación histórica.

Importa hacer notar que ambos esfuerzos teológicos, el macro-histórico y el micro-histórico, se colocan en el horizonte de la narratividad, más al ser cargados de carne, se captará la mutua implicancia e interdependencia. Pero en el sentido apuntado en los apartados anteriores, no se está haciendo referencia a una lectura 'científica' de la historia, sino a una lectura 'socio-espiritual' de la historia, de los procesos de los grupos cristianos comprometidos de las comunidades emergentes. Se opone aquí científica a socio-espiritual, en cuanto que la primera, pone su centro de interés en la precisión del objeto, en la objetividad idealista, mientras que la segunda, pone su centro en el sujeto histórico. Y aquí conviene una explanación.

Al hablar de sujeto, puede haber dos intelecciones. El sujeto individual o el sujeto colectivo. Nuestra argumentación pretende incorporar al sujeto colectivo al seno de la misma reflexión teológica, como ya se ha venido intentando recientemente. Por tanto, no es sólo el intento de una teología biográfica (Metz) que eleva al sujeto al plano de la conciencia dogmática de la teología, sino que quiere ser una teología biográfica colectiva, que eleva al sujeto colectivo a dicha conciencia. Ante la acusación de subjetivismo teológico, sí importa subrayar que el sujeto no es

algo arbitrario, elegible, mutable. Sujeto colectivo es una colectividad, precisa y limitada, cargada de experiencias e historia, —objetiva en cuanto tal— en las que se va logrando la dinámica de autoidentificación y descifradas las exigencias de su tarea real, se logrará, de este modo, incorporar a la teología 'dogmática' la historia colectiva de los hombres, su vida, sus luchas, su experiencia cotidiana. Entonces la dogmática se convertirá en auténtica teología.

3.3 Excurso: El Surgimiento de la Narrativa en la Tradición Judía

El género narrativo no fue el primero que apareció en la formación de la conciencia judía. Fue más un género tardío. Tuvo diversos condicionantes, sin las que posiblemente no hubiera adquirido las dimensiones fundamentales que alcanzó.

La narrativa judía tuvo por tanto varios condicionantes:

* Estaba sustentada por una reflexión teológica sobre la historia, no sólo del pasado sino también presente.

* Se vio dinamizada por la *distancia interior* (Von Rad), —no sólo la temporal— que ejerció de sí mismo. Distancia que está ligada juntamente a un proceso de formación 'humanista', en cuanto que la historia antigua de Israel ha sido posibilitada por un trabajo de conservación y adaptación del autor yahvista.

* La perspectiva nueva que caracteriza a dicha narrativa es el constatar que Israel era capaz de componer grandes complejos históricos; es decir, no sólo sabía recordar hechos sueltos, decisivos para su historia, y ordenarlos con mayor o menor cohesión interna para ser recitados en el culto; sino que por el contrario, se sentía capaz de presentar la historia en contextos amplios, con todas las contradicciones que nunca encajan por completo en una determinada doctrina, y también con sus fracasos, pero sobre todo, con su humanidad terrible y espléndida (Von Rad).

* El conjunto de la reflexión de Israel sobre su historia, es no sólo una expresión de su fe en Dios y en Yahvé, sino el núcleo de esa fe.

* Esta fe en la actuación de Dios en la historia, fue evolucionando, y la narrativa es fruto de esa evolución. Pues junto con la idea de la actuación de Yahvé a través de prodigios y catástrofes dramáticas existía otro terreno, menos perceptible al ojo humano, donde Yahvé desarrollaba también su actividad. Era el espacio de la vida

cotidiana de los hombres. Hay un proceso de abandono de comprender a Dios bajo forma de intervenciones demasiado sensibles.

* Asimismo, esta evolución tuvo sus condicionamientos; no fue el fruto de una casualidad. En el fondo, está una profunda transformación. Se dio un giro de la intervención prodigiosa de Yahvé, expresada en estilo narrativo sagrado (p.e.Jos 1-10). Pero al darse un cambio en la realidad circundante, al verse afectado Israel por diversos factores, al ir dominando más la naturaleza e ir precisando su relación con la historia, se fue desacralizando la realidad, secularizando. Los participantes de las narraciones se encuentran ubicados en contextos cada vez más desmitizados. (p.e. Gen. 24; Jue 9).

* El cambio al estilo narrativo 'secularizado' estuvo precedido de un proceso semejante al de la ilustración en los siglos XVIII y XIX de nuestra era. Se dio un proceso de emancipación del espíritu, una distancia gradual y posterior abandono de concepciones anticuadas, un cierto iluminismo, todo esto sin implicar un deterioro ni mucho menos un abandono de la fe en Jahvé. (p.e. 1Sam. 25).

* Todo lo contrario, Yahvé fue reconocido más y más en la profanidad desacralizada, y por tanto, su actividad histórica se percibe de forma más plena. Para esto, se renunciará a acudir a los milagros o a la actuación de los carismáticos. Se irá ejerciendo una lectura de los acontecimientos, percibidos en *apariencia* en conformidad con sus leyes inmanentes. Aun cuando se habla de Dios, se va tendiendo más y más a formas menos espectaculares y perceptibles de intervenciones divinas. La historia humana, la experiencia común, carente de todo rasgo prodigioso será visto como crucial, de gran trascendencia, clave en el proyecto histórico de Dios. En otras palabras, la intervención divina no existe en cuanto tal. La acción de Yahvé no aparece como intervención, como irrupción, al margen de las leyes de la historia, sino que estará entretejiendo todos los sectores, ya sea "sagrados" o "profanos".

En esta aparición y gradual maduración de la narrativa judía, importa señalar algunos aspectos de la relación entre los narradores y el universo cultural. Aunque aparecen claros indicios de que los narradores no tomaron una posición neutral o asceptica respecto al culto, y de que para Israel no era posible la piedad sin el culto, no tuvieron una visión estática e inmovilista ante él. Por el contrario, fueron testigos del proceso secularizador del carácter cúltico de la religión. Y constataron que el culto se fue aislando más y más, al irse ejerciendo una mirada profana. Sin renunciar a ubicar al culto en el centro de la existencia, y concentrar ahí los contactos del hombre con Yahvé, se fue verificando un divorcio, un paralelismo autónomo entre vida y culto.

Un ejemplo patente es el curso que siguió la monarquía, como cultura en proceso de secularización, en cuyo seno la experiencia cultural no se modificó. La monarquía es un momento explícito de este corrimiento, pero los profetas llevaron al extremo la 'secularización' del culto. Pues la existencia cotidiana era una existencia cultual, pero preñada de un sistemático desprecio de los mandamientos de Yahvé.

Sintéticamente, podría plantearse como hipótesis que el carácter *corrosivo* del culto de Israel, al margen de la dinámica de Yahvé, tuvo siempre como correctivo constante, tanto en la tradición yahvista como profética, la experiencia de la narración del operar de Dios en la historia. Consecuentemente, la narrativa constituye una experiencia fundamental para el pueblo de Israel, y deberá ser retomada como una categoría teológica fundamental en la dialéctica fidelidad-infidelidad, que atraviesa la lectura teológica que hace Israel.

4. UNA NUEVA PRACTICA NARRATIVA

Un análisis sereno de la teología latinoamericana, principalmente de sus orígenes y de algunos de sus momentos peculiares, descubrirá el carácter narrativo de la experiencia teológica. La categoría narrativa aparece como un marco fundamental, que permite explicar qué es en realidad la experiencia cristiana latinoamericana y su articulación teológica.

Nos permitimos insistir en este aspecto, porque todos los esfuerzos por entender dicho movimiento quedarán empobrecidos si no abordan desde este ángulo la dinámica suscitada. Porque ni la influencia, ni la pujanza, ni el dinamismo tan peculiar de este movimiento podrían ser coherentemente justificados sin caer en la cuenta de su narratividad.

Aquí apuntaremos algunos rasgos del carácter narrativo de la experiencia teológica latinoamericana. Y queremos referirnos explícitamente a la experiencia teológica, en contraposición a la teología propiamente dicha. Y es aquí donde aparece con nitidez su narratividad. Ya que no es una reflexión sobre las diversas ideas teológicas, dogmáticas, o pastorales que han caracterizado a la historia de la teología de Occidente (la teología oriental está más próxima de la narrativa, al haber incorporado la experiencia mística en su seno, aunque de carácter muy personal).

El título más globalizante, que ha generado toda una reflexión en la iglesia universal, es teología de la liberación. Ya en sí misma adopta

un término socio-teológico, aunque tenga su matriz en la historia liberatriz de Israel. Pero es patente que al haber optado por tal concepto englobante, no se eligió en su sentido teológico 'puro', sino en su capacidad de expresar, reflejar, proyectar y operativizar la experiencia socio-histórica de grupos concretos. Liberación pues, no en sentido abstracto, ni en el sentido que podría darle una antropología teológica fincada en la salvación y redención como liberación. Su intrínseca articulación con el proceso concreto vivido por hombres situados en contextos precisos, hizo de la experiencia teológica algo peculiar inusitado en el universo cerrado de la teología típica, fundamentalmente elaborada desde Europa.

Esa distancia permitió que el cristianismo latinoamericano constatara posteriormente, la capacidad de la teología de transformarse en no-narrativa. La pretensión de hacer teología de las historias que amoldaron la fe cristiana, fue lograda a tal grado que la historia quedó anulada. Se convirtió en una teología sin historia, a pesar de su origen radicalmente histórico.

Pero no sólo a posterior se constató el carácter no-narrativo de lateología, sino que también permitió un retorno a los estilos propios de la religión judía y de la fe cristiana de expresar su conciencia de Dios. Ya que el problema que encierra la narrativa no es una cuestión secundaria para la teología ni para la fe cristiana. En sí contiene una afirmación de Dios, de la historia, del hombre. Implica un horizonte preciso del que no es posible prescindir sin poner en peligro la realidad misma de la fe cristiana.

Es decir, la conclusión que lleva lo dicho es la importancia capital que se le da al lenguaje propio de la teología. La teología escolástica tenía su lenguaje. Y se vio empobrecido por su propio instrumento. La dogmática también fue elaborando su propia expresión. Una teoría del lenguaje sería capaz de desenmascarar no sólo la a-historicidad existente detrás de ese lenguaje, sino su total ausencia de la historia de los hombres. El lenguaje optó por estar vinculado al objeto, y del sujeto no se preocupó. Obviamente que pretendió encerrar en palabras no sólo la historia de Dios, sino la vida de los hombres. No podía por tanto ocultar su sorpresa, al darse cuenta que los hombres cada día se fueron ubicando en otros marcos de referencia. Ya el horizonte teológico-religioso no era un instrumento para comprender, enfrentar y conquistar la vida y la historia. No fueron los hombres los que se distanciaron de la teología. Fue la teología la que se distanció del vivir de los hombres. Y al querer hacerse perenne, cavó su sepultura.

Pero precisamente en este trance es cuando surge la nueva narratividad cristiana. Y la posibilidad de que la teología alcance la historia.

Este es en síntesis, el reto que todavía tiene delante la teología latinoamericana. Porque la amenaza se está cirniendo sobre ella misma, al ir cayendo en la tentación de constituirse en la nueva dogmática de la Iglesia universal. El proceso vivido por los primeros siglos de la iglesia debería darle elementos a los cristianos latinoamericanos y a sus teólogos para poder salvar el proceso de doctrinización que sufrió la teología cristiana. La posición de Ireneo permanece como una pista permanente ante la tentación de retirarnos de la historia para poder darle consistencia al pensamiento teológico. Cuando en realidad, la consistencia no le vendrá de su distancia con la historia, sino de realmente tomarla con toda la serenidad.

4.1 La Simbología Bíblica Actualizada

En este proceso específico vivido por el cristianismo latinoamericano, tiene particular relevancia la relectura de la biblia. Sin este proceso, no podría explicarse la revivificación de la narratividad en la reflexión cristiana.

Esta relectura de la biblia ha vuelto tanto al Antiguo como al Nuevo Testamento. Por tanto, no es un simple ejercicio mimético, simplista y traslaticio. Hay una profundidad y densidad en esta experiencia, que no es explicable desde el interior de la biblia, de sus libros y del proceso que testimonía.

Nos queremos referir particularmente al ángulo que hace de la lectura una verdadera relectura. Dicho ángulo no es la propia existencia individual, ni siquiera la propia experiencia grupal, sino la afloración de una conciencia histórico-social. Nos explicamos. Podría parecer que la teología latinoamericana es el fruto de un sector 'privilegiado' de cristianos lúcidos, pero no más. Sin embargo, la realidad es otra. En cuanto que se puede hablar de un salto en la conciencia de importantes sectores de la mayoría latinoamericana. Conciencia no a nivel estrictamente religioso, sino histórico. Y ahí es donde se inscribe la experiencia cristiana y la reflexión teológica que la ha ido articulando.

Ha sido esa experiencia cristiana, la vida diaria de las grandes mayorías despojadas de palabra e historia, la que ha encontrado símiles, modelos, paradigmas, en la historia del pueblo de Israel, de Jesús y de los primeros cristianos. Ha habido un proceso de captación de sí mismos, de la dinámica de empobrecimiento, de esclavitud, de alienación que aparecen en primer término. Pero estas grandes mayorías son cristianas. A nivel sociológico, pero también a nivel teológico. Y desde este hecho se aproximan a la realidad primera, su estado de postración sistemática y generalizada. Y para describirse inicialmente; pero más todavía

para potenciarse, encuentran que la biblia es una palabra que abre hacia el futuro, que lanza a la recuperación de la historia, que invita a la conquista del mañana. Ahí se encuentra con el pueblo de Israel, el condenado de la tierra, y con él opta por la vida por la liberación.

El éxodo, el exilio, el cautiverio, la misión profética, Jesús, los primeros cristianos son realidades interpelantes, no simples recuerdos de familia. Por el carácter narrativo de dichos textos, se va generando en los grupos cristianos una invitación a la narratividad. No como simples relatos, sino como experiencias de fe, como espacios de la actividad salvífica de Dios, como procesos que jalonean la historia hacia el futuro del Reino.

En síntesis, la simbología bíblica aparece como un instrumento para releer dinamizadoramente su trágica situación; esta relectura se convierte en un segundo paso, antecedido por la exigencia de reescribir la historia. La biblia aparece por tanto, no como un libro de historias, sino como una experiencia narrada, que no está dada, ni es transmitida, para ser escuchada, sino que pro-voca y genera un vivir apasionadamente la historia. La simbología bíblica se convierte en el principal reto para hacer de esta historia el lugar de la pasión de Dios, reescrita desde la pasión y dolor de los hombres.

4.2 La Religiosidad Popular

En este contexto de la nueva práctica narrativa de la fe y de la teología en América Latina, importa acercarse al fenómeno globalizante en el continente de la religiosidad popular. Este acercamiento permitirá delinear más el carácter específico de la nueva narrativa.

Los nuevos acercamientos teóricos, enriquecidos por las nuevas ciencias del lenguaje, la semiótica y la semántica, junto con otros instrumentos analíticos, están elaborando una hipótesis para comprender la religiosidad popular. De una inicial aproximación simplemente descriptiva, se ha ido pasando a una explativa-causal. Pero no es ahora el momento de profundizar en estos importantes aportes para el cristianismo latinoamericano.

Sin embargo, estos acercamientos intentan caracterizar la religiosidad popular, en general como un relato mítico, con ciertos matices narrativos. Obviamente que la categoría mitológica es fundamental en este intento, como figuración de momentos fundamentales de su existencia.

En oposición a una corriente bastante definida en el judaísmo, los relatos míticos en Latinoamérica están referidos al origen, e íntimamen-

te vinculados a los ciclos repetitivos de la naturaleza, transferidos a la historia. Consecuentemente, orientan la mirada más hacia el pasado que hacia el futuro. Esta orientación del relato ejerce un decisivo influjo ideológico, en cuanto que primero no permite captar la función que ejerce en él la infraestructura económica, y segundo, como consecuencia, no genera un afrontamiento de la historia económica subyacente a dichos relatos. Peor, constituyen la única salida para subsistir en una situación de explotación,sin optar por la muerte radical. Son en realidad una protesta implícita.

Por lo tanto, la narrativa inherente a la religiosidad popular está al servicio de la infraestructura, no de la superestructura. Alimenta ambas, pero en síntesis, deshistoriza al hombre, lo aliena. No es una narrativa en sentido estricto, en cuanto que no contiene un carácter interpelante, ni incorpora en el proceso narrativo.

De ahí que la religiosidad popular tenga que ser cuestionada desde esta perspectiva, pero al mismo tiempo, ser rescatada de su inercia amalgamadora del sistema vigente. Sólo será posible cuando se le vaya devolviendo a dicha narrativa un carácter utópico; en otras palabras, cuando la religiosidad vaya transformando los relatos míticos en estructura narrativa.

5. PISTAS PARA UNA TEOLOGIA DE LA "EXPERIENCIA NARRADA"

La inicial constatación de encontrarnos en una época de narratividad teológica, está obligando a una atención a este fenómeno. Tanto por entroncarse con uno de los géneros literarios más significantes de la tradición bíblica, como por el impacto que ha venido produciendo este movimiento poco 'científico'. Esta atención conducirá a elaborar sistemáticamente las características de la actual narrativa teológica latinoamericana, a mostrar sus límites, su futuro, y algunas de sus tareas ineludibles. A nivel de hipótesis sugerente, que tiene que ser posteriormente reflexionada y profundizada, esta teología de la experiencia narrada,constituye un primer momento del proceso cristiano latinoamericano. El segundo momento no será, como podría suponerse, y permanecerá como tentación constante, pasar a la elaboración de una doctrina teológica latinoamericana, de la nueva dogmática tercer-mundista. Todo lo contrario, la teología de la experiencia narrada tiene su potencialidad en permanecer como tal, como teología histórica, articulada desde la praxis del reino en medio de un reino de injusticia e impiedad. Será palabra dinamizante, creadora, mientras no se olvide del sujeto del amor

de Dios, del sujeto de la historia, del sujeto escatológico, prefigurado en Jesús. En tanto la reflexión cristiana vaya sustituyendo una teología narrativa por una teología especulativa, deductiva, poco vinculada a la historia de los hombres, en esa medida irá perdiendo su carácter interpelante, su capacidad de ser una palabra de Dios en el corazón del hombre y de la historia. La articulación de una teología narrativa con una teología más teórica y científica, es más una tarea para los años venideros, y un reto que el movimiento teológico latinoamericano ya ha empezado a afrontar.

5.1 Teología Como Reflexión Crítica de la Praxis Humana y Cristiana

Esta caracterización de la teología ha marcado una clara ruptura con la concepción más clásica y abstracta, de teología como ciencia de las cosas de Dios o como inteligencia de la fe. No sólo esto, sino que ha querido enriquecer las dos funciones típicas de la teología cristiana: la teología como sabiduría y como saber racional. Porque la teología no es autocontemplación del don de Dios, ni elucubración del hablar de Dios. Es más que nada una relectura de la historia, de dos conflictos, de las tareas, de los hombres y de los cristianos, desde el horizonte de una fe que quiere ser vida. Como relectura, quiere evitar la simple contemplación de la historia. La teología es en este sentido, teología militante, política, crítica y utópica. Porque el cristiano es militante, político, crítico y utópico.

Desde esta perspectiva, tiene una cualificación especial el insistir en la teología como reflexión crítica. Ya que apunta fundamentalmente al futuro, como horizonte que jalonea el presente cargado de pecado, miseria, injusticia. De ahí también que se distancie de la teología académica, formal, estática, en cuanto que esa teología concentra su atención en el objeto de la fe, de la revelación, y los toma genérica y universalmente.

Al ejercitarse la reflexión teológica como reflexión crítica de la praxis humana y cristiana, se pone una base para el oficio narrativo del cristiano. Descubre en el vivir concreto, articulado en los conflictos diarios, en la cotidianidad monótona, en las luchas y dolores, en la esperanza que gime, una presencia y un llamado. Presencia y llamado no aislados de la historia anterior de la lucha por operativizar una fe en el seno de las contradicciones sociales. Es esa mirada retrospectiva la que posibilita que la reflexión crítica sea tematizada narrativamente, y permita la confrontación con los paradigmas narrativos de la fe cristiana.

5.2 "Experiencia Narrada" Masiva, Colectiva y Popular

Al querer señalar la reflexión crítica sobre la praxis, comoo tipificante del proceso teológico, es patente, así lo demuestran los esfuerzos de los cristianos comprometidos y la explicitación en multitud de ensayos teológicos, que la prioridad no está ubicada en el sujeto individual, sino en el sujeto colectivo. Sí hay que reconocer que el término 'sujeto de la teología' todavía está en proceso de mayor definición, pero existen algunos elementos claros que no se pueden ignorar. Sujeto en este sentido tiene un connotado preciso de colectividad. Ya sean las masas populares, el pueblo, el proletariado, la comunidad, etc. Representa un claro avance en cuanto se recupera el carácter socio-eclesial de la fe y de la teología, propio de la experiencia primitiva.

En este contexto, ya no basta para la teología la autobiografía de un mártir cristiano, ni el proceso de conversión de muchos hombres. Como condición posibilitante, conscientemente aceptada por quienes promueven la reflexión teológica, está la experiencia masiva, colectiva, popular, de la fe cristiana. Es la participación en el proceso histórico social que viven los pueblos en la construcción de una sociedad más justa, la que se convierte en el objeto de la reflexión. Pero participación que tiene como sujeto a la 'multitud'.

Es por tanto obvio, que la narratividad rompa los moldes biográficos, y se remonta a la historia social de la fe, vivida, conquistada, recibida, en el seno de la comunidad. Esta experiencia narrada tiene como sustrato la memoria histórica del pueblo, memoria que moviliza hacia el futuro; pone las bases de una lucha más coherente, más social, más 'productiva'.

Los testimonios que confirman este proceso son abundantes, aunque no aparecen recogidos con toda su ingenuidad y su fuerza en los ensayos teológicos más elaborados. Son más bien el material circulante de multitud de folletos, documentos de trabajo, boletines, etc. Los actuales ensayos teológicos pretenden recoger y sistematizar este esfuerzo pedagógico-pastoral. Tocará evaluar si dichos ensayos no han ido logrando lo que toda teología está tentada a realizar: transformar la historia transmitida en no-historia, despojar de memoria histórica a la lucha por la fe en un mundo cargado de injusticia.

5.3 La Tipificación Narrativa del Hablar de Dios

Es interesante anotar el giro lingüístico que ha venido pervadiendo esta reflexión teológica. Porque no se puede explicar las modificaciones graduales, pero fundamentales, que va sufriendo el proceso, teóri-

co-teológico, sin intentar un análisis de la transformación del lenguaje teológico.

Sin intentar una descripción y profundización de este punto, conviene apuntar algunas reflexiones iniciales. Porque están revelando la dinámica de la fe de grupos cristianos significativos.

La experiencia narrada ha venido recibiendo importantes aportes del lenguaje bíblico. La praxis popular en la lucha por la liberación encuentra una profunda resonancia con ese lenguaje, precisamente por tratarse de un lenguaje narrativo. Y por contrapartida, el lenguaje de la teología clásica, académica, no tiene eco alguno, ni es retomado para tematizar la vida y la tarea cristiana.

En este rechazo del lenguaje tradicional, y recuperación del lenguaje bíblico, el hablar de Dios adquiere una potencialidad histórica y social clave. Porque se le ubica en categorías capaces de enfrentar la miseria de la realidad y cargar con ella. Lucha por el reino, carrera histórica, pasión por la justicia, implementación de modelos socio-políticos, servicio a los intereses de las masas oprimidas, seguimiento de Jesús, etc., etc., son tematizaciones de un vivir cristiano, narrado a la luz de las narraciones prototípicas.

Es a esta luz que adquiere mayor vigencia la existencia cristiana como don y como tarea. La misión de luchar por el reino es el don de Dios. Por tanto, ir narrando esta experiencia social de construcción, no constituye un ocio de historiadores, sino que es una operativización de una fe abierta al futuro. La fe cristiana ya no es posible sin esta narratividad.

La opción que desde la fe hacen muchos por hacer suyo el proyecto histórico-social del pueblo, lleva a una articulación de todas esas tematizaciones anteriores. En lugar de conservarse como ideas-fuerza, independientes y relativamente autónomas, reciben ellas su potencialización al nuclearizarse en torno al proyecto popular, como la mediación histórica del reino que Jesús ya trajo.

Es en este contexto en el que puede ejemplificarse la vuelta a la historia de Jesús, como una vuelta privilegiada en este movimiento del cristianismo renaciente. Para cualquiera que haga una aproximación al uso latinoamericano de la escritura, brotará instantáneamente la peculiar predilección por los evangelios sinópticos y por el libro de los Hechos. Esta constatación deberá ser reflexionada teológicamente, pues incide en la actual práctica narrativa. Es decir, la narrativa latinoamericana no hubiera sido posible sin esa contante y fecunda lectura de. estos libros. Y es que ellos son libros típicamente narrativos del NT.

En el fondo, lo que significa es que la narrativa constituye un estilo y género literario capaz de vehicular la fe más operativa, histórica y dinámicamente. Contiene en sí una referencia permanente al espacio de caminar del hombre, a sus contextos de vida, a sus conflictos. Posibilita tomar más seriamente la cotidianidad de la existencia, sin despojarla de su concretez, de su realismo, de su elemento utópico.

Frente a esta potencialidad, inconscientemente captada por los sostenedores de la estructura globalmente capitalista de occidente, se ha elaborado un género literario alternativo. Los medios masivos de comunicación social han sustituido la narrativa histórica, situada, humana, por un relato alienante, ficticio, futurista. No es que hayan sustituido la narrativa por la logolización, al estilo de los primeros movimientos cristianos. Han descubierto que la misma narrativa puede ser un instrumento de control, mientras no se ubique en el seno de los conflictos humanos concretos, ni entreteja condiciones para la transformación operativa de las relaciones sociales.

Por tanto, la narrativa bíblica y cristiana se encuentra enfrentada y retada por la actual narrativa no narrada de la ciencia ficción y literatura de pasquín. El que al contacto con los libros típicamente narrativos de la biblia se genera un dinamismo, una pasión por la justicia real y concreta, un apoyo para la práctica histórica del seguimiento de Jesús, y una lucha contra los poderes de este mundo, nos obliga a profundizar y fecundar la actual práctica narrativa de los cristianos latinoamericanos.

6. DE UNA EXPERIENCIA NARRADA A UN CREDO DE FE

La pura experiencia histórica narrada no tiene su propia consistencia, ni constituye una totalidad concluida. Cuando menos así lo podemos constatar a lo largo de la biblia. Aunque todavía queda por ser estudiado profundamente, podemos formular como hipótesis, que la experiencia histórica narrada llega a un momento de maduración, de arraigamiento, de densidad en los grupos humanos, que se plasma sintéticamente en un tipo de profesión de fe, de credo. No un simple slogan publicitario de nuestra sociedad, sino una expresión condensada y preñada de sentido, que permanece como elemento particularmente interpelante, provocativo, utópico.

Intentar verificar esta hipótesis no es lo propio de estas líneas, sino sólo apuntar algunos elementos para ulterior elaboración.

En la historia de la literatura universal, se llega a la conclusión de que el género propiamente narrativo tuvo su origen en el pueblo israelita. Israel es el creador del género narrativo. Y como se apuntó anteriormente, no es pura coincidencia este hecho. Es fruto de una experiencia histórica, de una conciencia jaloneada por el futuro y la promesa, de un saberse receptores de la historia y forjadores de su mañana.

Precisamente por todo esto, también Israel es el creador del género (si así pudiera ser considerado) "credo histórico". Histórico porque situa su fe como fundamento, en acontecimientos históricos pasados, más que en tematizaciones teóricas, de carácter abstracto y genérico. No sólo recuerda los hechos sucedidos ni conserva un archivo completo de su vida. Sino que de entre ellos selecciona algunos, en forma comprimida y sugerente, que constituyen espacios peculiares de su vocación y misión. Ahí es donde condensan la llamada provocadora y sugerente de Dios. Y conservan en esa profesión de fe la conciencia de su futuro, realizable cuando se vinculen al dinamismo histórico descrito ampliamente en las diversas experiencias narradas.

Precisamente la articulación entre la narrativa y la fe, entre la experiencia y el credo, viene posibilitada por la continuidad prolongada de la conciencia histórica del pueblo. Cuando el pueblo de Israel retoma la fuerza de su vocación, no puede simplemente lanzarse al futuro incierto, como lo atestigua la crítica de los profetas, sino que deberá reubicarse en algunos de los paradigmas, que articularon en una época distinta su fe. Ante la aparición de nuevas condiciones de vida, de nuevos modos de relaciones sociales, de nuevas opresiones, conquistas, retos, no es posible un traslado mimético de su fe. La condición de poder seguir siendo el pueblo de Dios, es porque logra recrear su fe histórica, hacerla operativa y situada. En otras palabras, porque hace historia.

Ahora bien, la afloración de credos históricos no es fruto de voluntades e imperativos. Más bien responde a momentos privilegiados de un proceso vivido y gradualmente madurado. Hay una distancia temporal entre la experiencia vivida, la experiencia narrada y la profesión de fe. Y posteriormente, hay una distancia no temporal, sino dialéctica, entre la fe profesada y la historia venida por generaciones posteriores. Porque la fe profesada carece de la experiencia histórica que la generó, que le dio esplendor y sentido. Pero esa fe profesada vincula dos procesos que pretenden mantener una continuidad histórica, e interpela a las generaciones posteriores, en el sentido de plasmadores de la utopía implícita en el credo.

7. A MODO DE SINTESIS

Hemos intentado a lo largo de estas líneas, ofrecer un marco interpretativo para dos realidades diferentes, pero trabadas entre sí, en el actual movimiento histórico latinoamericano. Una realidad es la situación estructural que viven las grandes mayorías empobrecidas de América Latina, situación al límite de la muerte, pero con un claro rechazo a ella. Se vive la existencia sin condiciones de ser vivida. Paralelamente a esta constatación, se ha explicitado la experiencia de fe vivida por infinidad de grupos, comunidades, movimientos, pueblos, expresada narrativamente. Esta experiencia pretende inscribirse en la dinámica de la historia libertaria de Dios, apasionado por los pobres de esta tierra.

Primero, intentamos describir la teoría de la narratividad que permitiera precisar el objeto formal de la reflexión. En seguida, apuntamos algunas explicaciones que permiten llegar a conclusiones válidas en torno al abandono gradual, pero muy global de la narrativa en la teología cristiana. Explicaciones tanto de índole teológica como sicológica. De ahí se pasó a mostrar que ha venido surgiendo una nueva narrativa, particularmente dinámica en América Latina, surgimiento posibilitado por el retorno a la historia, como categoría histórico-teológica. Esta nueva narrativa aparece como práctica ampliamente extendida, y que pretende releer los acontecimientos vividos por el pueblo aprovechando la riqueza paradigmática de la simbología bíblica.

Como una cuestión a profundizar permanece la religiosidad popular, como narrativa de origen, pero potencialmente utópica. Posteriormente se sugirieron algunas pistas para una teología de la experiencia narrada, pistas que recogen lo peculiar del pensamiento teológico y de la experiencia cristiana, articuladas en una praxis popular, que está generando nuevos credos históricos.

La memoria histórico-social de nuestros pueblos está cargada de un potencial subversivo, como lo han venido demostrando numerosos grupos de cristianos. Esta memoria, conservada narrativamente a lo largo de los pueblos y unida en vinculación a la historia de la fe cristiana, amenaza no sólo a la ideología dominante, sino al poder político. Porque afirma y pone en movimeinto la opción por la vida que subyace a la existencia explotada y de substistencia de las masas del continente.

Bienaventurados los que tienen hambre y sed de vida, porque ellos serán saciados.

ANEXO

COMO VIVI LA EXPERIENCIA DE ESTE ENCUENTRO

Georges Casalis

Este coloquio al cual he tenido el privilegio de ser invitado y de poder participar, me ha parecido un evento de suma importancia.

Sobre él señalaré tres elementos:

1. La calidad y el carácter representativo de los participantes, el nivel y la intensidad de los debates: por lo menos una veintena de diferentes nacionalidades, una total mezcolanza "ecuménica" sobrepasando ampliamente las fronteras de las confesiones cristianas, un compromiso personal, preciso, ya que cada uno de los miembros de este encuentro tenía el deber de enviar, previamente a su venida a Costa Rica, un trabajo expresando su línea de investigación y su aptitud especial, en el marco de un plan general propuesto por los organizadores (La Confederación Universitaria Centroamericana, CSUCA, y el Departamento Ecuménico de Investigaciones, DEI). Por suerte, todo amateurismo y toda distinción entre elementos pasivos y activos, entre actores y espectadores había sido evitado, y se logró una real comunidad de trabajo. El único problema, en el curso de 17 sesiones de trabajo, introducidas por algunas cortas presentaciones de temas anunciados como anticipos, fue el de canalizar y coordinar la oleada de intervenciones y reacciones, por lo general de una orginalidad y de una profundidad considerables.

2. Para el oyente más atento no fue siempre fácil distinguir la especialidad "académica" del que intervenía: ¿especialista en ciencias sociales? ¿teólogo? . El diálogo y el encuentro fue muy claro para todos, y se dio tal convergencia que ninguno tomaba posición en nombre de cualquier "cientificidad" abstracta o pretendidamente "neutra"; todos, al contrario, venían de lugares concretos, de compromisos precisos, y al final del encuentro, retomarían sus puestos. A este respecto, la presencia de dos camaradas cubanos, cristianos resueltamente compro-

metidos en la construcción de la sociedad socialista, fue particularmente significativa.

Si después de diez años ya la necesidad y la fecundidad de la intervención de las ciencias sociales en la teología es reconocida por un número creciente de teólogos: si pues, la teología viviente aparece siempre como una disciplina dialogal, se puede decir que el evento del encuentro de San José fue la actitud positiva de un número de especialistas en las ciencias sociales, incluidos los no-cristianos, frente a la teología, su aceptación de la legitimidad, de la plausibilidad de su marcha (eso se entiende evidentemente en relación a una teología que ha dejado, conscientemente, de ser la dimensión religiosa de la ideología dominante, y se esfuerza por ser, con todo rigor, la interpretación evangélica crítica de una praxis coherente, claramente situada al interior de la lucha de clases).

Fue pues, al interior de una misma opción histórica que los participantes se encontraron y saludaron como compañeros de lucha y por consiguiente, como "interlocutores serios". Eso, que es fundamental, no resuelve, por tanto, los problemas metodológicos, que se plantean de una parte y de otra, y especialmente, esos principios epistemológicos respectivos de su estado y de su relatividad. Si, como he tenido la ocasión de expresarlo ciertamente, es la posición de clase la que tiene el elemento constitutivo-decisivo, eso no impide que cada disciplina se deba elaborar en su propia línea en relación, una constante polémica con su tradición específica. Desde ese punto de vista, el encuentro que acaba de terminar ha sido más bien una yuxtaposición que una confrontación. Sin lamentar en lo absoluto su dinamismo militante, se puede desear que lleguen las interrogantes necesarias respectivas, en un futuro próximo, para las formulaciones más explícitas. Considerando además que la fase está superada, donde se creía necesario formular la cuestión en términos de alternativas radicales: el respeto, la atención y la simpatía recíprocos, que se han manifestado asombrosamente de principio a fin en el coloquio, permiten desde ahora en adelante las clarificaciones esenciales.

3. El europeo revolucionario que soy yo (cp. mi libro: *Les Idées Justes no tombent pas du ciel.* Trad.: las ideas justas no caen del cielo) se debe expresar como sigue, con toda tranquilidad realista: la participación en un tal encuentro ha aumentado la evidencia; la calidad y la cantidad de la información reunida, el número y la capacidad de los participantes, la aceptación común de un cierto tipo de análisis para la interpretación —¡para la transformación! —del mundo actual, todo ello manifiesta el hecho de que es aquí, en el "tercer mundo", donde reside el "centro" ideológico del planeta tierra; los países ricos, Europa, especialmente, han llegado a ser completamente "periféricos" e insignifican-

tes; es, por lo demás, una ley constante: los ricos se vuelven estúpidos, en relación a todo lo que no es la sola realidad que cuenta para ellos: ¡la defensa de sus intereses y la extensión de sus privilegios! Al ver la ignorancia de la inmensa mayoría de europeos, ya sean especialistas en ciencias sociales o teólogos con respecto a los elementos decisivos para la vida del mundo: la Trilateral, Seguridad Nacional y Democracia restringida, se toma conciencia de que la mayor parte de nuestros debates académicos tienen tanta importancia como aquellos concernientes al sexo de los ángeles en el momento de la crisis de Constantinopla, causada por los turcos . . . El mundo rico ha llegado a ser totalmente provincial: eso no impide que haya que temerle —y por mucho tiempo todavía, sin duda— pero su gran fuerza ha sido profundamente mermada; el viejo refrán adquiere su valor pleno: *ceux qu'il veut perdre, Jupiter les rend stupides!* (a quienes quieren perder, Júpiter los vuelve estúpidos).

En todo caso, una cosa es clara: una real praxis de liberación conduce a una liberación de la ideología, la teología de la liberación ha conducido a una saludable liberación de la teología, de todos los que la habían uniformado para utilizarla como arma al servicio de sus intereses y de sus crímenes coloniales.

Deseo profundamente que este encuentro de San José continúe el año próximo, que sus ponencias y la dinámica de su espíritu militante sea ampliamente difundido y que, si es posible, continuemos unidos en el esfuerzo emprendido; más precisamente, que sigamos involucrados en esta escuela de luchas solidarias, al servicio de la liberación de las clases populares del mundo entero, es decir, también de aquellos países dominantes, los nuestros, ¡en último lugar, sin duda!

MIRANDO HACIA ADELANTE

Equipo DEI

En la sesión final de evaluación del Encuentro Latinoamericano de Científicos Sociales y Teólogos afloró un sentir convergente sobre algunos puntos, de los que quisiéramos dejar registro al final de este libro. No presumimos poder condensar, en unos pocos párrafos, todo lo dicho por los participantes y lo mucho que, por la premura del tiempo, no han podido externar a cabalidad. Es probable que dejaremos señalado, más que todo, lo que hemos captado porque, de una u otra forma, se compaginaba con prioridades del trabajo de nuestro propio equipo. De todos modos, esperamos aludir brevemente a una perspectiva de compromiso, teórico y práctico, para la cual hemos podido constatar un interés más amplio.

El balance del encuentro dejó, para los organizadores y para todos los participantes, un saldo relativamente positivo. No tanto por metas logradas, sino por una dinámica fructuosamente iniciada. Todos tenemos conciencia de que no fue un partir de cero, sino más bien la continuación de una línea de trabajo que echó sus raíces en muchos hechos anteriores que son del conocimiento de todos. Con todo, hubo quienes enfatizaban los aspectos nuevos del evento. En las dos últimas décadas, en América Latina, los teólogos de avanzada decidieron lanzar mano de múltiples ayudas de las ciencias sociales en sus escritos y reflexiones. De parte de muchos científicos sociales hubo un creciente interés por los esfuerzos desplegados por la así llamada teología de la liberación. Pero, más allá de ese acercamiento, todavía bastante parcial y esporádico, estaba el hecho mayor del aumento de las experiencias de inserción de los cristianos, especialmente en sus movimientos de base, en un proceso de lucha junto a las clases

oprimidas de nuestros pueblos dependientes. La aproximación en aumento entre quienes compartían una misma praxis, fuera cual fuera su capacitación académica, exigía un alto en el camino para evaluar la riqueza de esas convergencias.

Las características, hasta cierto punto inéditas, de los nuevos proyectos del imperialismo demandaban igualmente una contraofensiva marcada por nueva capacidad de análisis y nuevos métodos de lucha. En este plano hubo un hecho revelador: una determinada línea de científicos sociales se daba cuenta de la sorpresiva sensibilidad de una determinada línea de teólogos para esos problemas nuevos de la década de los setenta. Súbitamente se dieron cuenta de que, unos y otros, estaban analizando los mismos fenómenos, bajo criterios de prioridad en gran medida compartidos. Los temas, los lenguajes analíticos, las consecuencias prácticas —en todo eso había un amplio terreno común. Valía, pues, la pena sentarse juntos a discutir, en la búsqueda de mayor profundidad, sobre aquello que, de todos modos, ya era temática relativamente común. Al mismo tiempo, unos y otros se daban cuenta de ciertos retrasos teóricos, especialmente en ciertos ámbitos académicos, en relación a toda una gama de problemas nuevos. No se trataba únicamente de un retraso en la información y, por ende, en la priorización de tales asuntos en los estudios. Lo fundamental parecía ser, más bien, la relativa incapacidad de determinadas vertientes académicas para problematizar todos los aspectos implicados en los nuevos problemas. Por ejemplo, existía una inicial percepción de la precariedad e insuficiencia de determinadas vertientes de ciencia económica, aun entre las llamadas críticas, para problematizar aspectos claves de la nueva ofensiva del imperialismo. Ya no se podía tratar simplemente de demostrar la efectividad de la crisis del capitalismo, puesto que de esto el propio imperialismo había adquirido singular conciencia. El asunto urgente era el de captar inmediatamente y analizar con cierta profundidad la increíble capacidad de remodelación de las propuestas del imperialismo.

Entrando temáticamente en materia, como se intentó durante el encuentro, se percibía la importancia de la famosa Tesis XI de Marx sobre Feuerbach de una manera bastante nueva. La cuestión del enlace dialéctico entre teoría y prácti-

ca era apenas una parte del problema. Aun cuando se supiese cómo ligar dialécticamente el esfuerzo interpretativo con la opción transformadora, seguía en pie la pregunta clásica por lo que es, en la totalidad de sus aspectos relevantes, la misma realidad. Este problema, de resonancias harto teóricas a primera vista, adquiría inmediata densidad práctica y desafiadora cuando se trataba de ver cuál es la realidad del mundo para los imperialistas y cuál es la realidad vista desde el mundo de los oprimidos. El hecho de que la realidad no está ahí fuera, lista para ser agarrada, no bastando los procesos cuantificadores sobre parcelas de su epidermis para definirla con vistas a opciones políticas, planteaba —en forma nueva, ante hechos nuevos— el viejo problema del espacio teórico común de quienes comparten una misma praxis.

Creemos que los participantes se referían especialmente a este esfuerzo de convergencia en un mismo espacio teórico, a partir de la participación en un espacio político compartido, cuando evaluaban este encuentro como un hito importante en una búsqueda, teórico-práctica, que demanda seguimiento. Por lo tanto, la percepción de un cierto avance, todavía muy inicipiente y precario, se ligaba inmediatamente a la exigencia en el sentido de que la tarea no estaba concluida, ni mucho menos. Fueron señaladas lagunas en más de un aspecto: en la información a complementar en algunos temas, en la actualización y perfeccionamiento de ciertos análisis, en la explicitación —tanto científico-social como teológica— de temas colindantes con los tratados, en la necesidad de un mayor conocimiento mutuo respecto a la manera de cómo el trabajo teórico encuentra su imprescindible puenteo hacia la práctica política de las clases oprimidas, y en muchos aspectos más. La deficiencia de fondo de este primer encuentro se veía en la casi ausencia de un pensar alternativo. Este punto fue acentuado fuertemente. Si, por una parte, el pensar alternativo, ligado a una praxis alternativa —en el sentido de contrapuesta a los mecanismos de la dominación— suponía obviamente la comprensión adecuada de las artimañas del enemigo, por otro lado, no podía quedarse ahí. Un pensamiento crítico reclama la contrapartida, políticamente realista y viable, de una teoría que merezca llamarse política, cualquiera que sea el origen académico del instrumental de análisis empleado.

Por lo tanto, hubo en aquella evaluación una toma de conciencia, incluso bastante entusiasta, de que habíamos iniciado una nueva etapa, ya no de simple diálogo entre las ciencias sociales y la teología, sino de entronque y entrelazamiento en diversos planos de la problematización teórica. Habíamos vivido juntos una experiencia sumamente rica, que hubiese dado gusto a muchos prolongar por algunos días más. Con todo, hubo una toma de conciencia igualmente aguda del hecho de que, en el plano estrictamente metodológico, persistían, y quizá deberán persistir bajo muchos aspectos, categorías de análisis y priorizaciones de enfoques notoriamente divergentes.

Esa doble —o múltiple— toma de conciencia de lo logrado y de lo faltante llevó a muchos a insistir en un encuentro de seguimiento, en un plazo razonable de un año o poco más. No existe todavía "sujeto" colectivo designado para hacerse cargo de lo que pareciera responder al anhelo de muchos. Se señalaron únicamente, habría que ver con qué grado de factibilidad, sugerencias como las siguientes: que la preparación se haga no en tres meses, como en el caso del encuentro realizado, sino a un año plazo; que se asegure una representación que cubra áreas geográficas y académicas todavía más amplias; que se procure tener también participantes "de base" aun cuando no tuviesen trayectoria académica; que se procure aprovechar la enseñanza de experiencias realizadas en países, como Cuba, donde pareciera que la mutua fecundación entre distintas ciencias ya no corre el riesgo de plantearse sólo "teóricamente"; etc.

Es convicción de nuestro pequeño e incipiente equipo que el camino de seguimiento es positivamente desafiador y que vale la pena adentrarse, con mayor calma de la que existe en el momento de rápida edición de un libro, en la variedad y seriedad de las sugerencias recogidas. Nos permitimos sugerir, a los futuros organizadores de encuentros similares, una cosa muy sencilla, casi a ras de suelo: que piensen cómo evitar incurrir en el error en que hemos caído, de no saber recoger, en toda su pujanza y vitalidad, la experiencia misma o sea, el proceso de dinámica interna del encuentro, donde la riqueza de "producción", por ser colectiva, es ciertamente cualitativamente distinta de cualquier escrito de autores indivi-

duales, aun cuando ricos trozos de lo vertido en escrito no pueda refluir siempre adecuadamente en las discusiones.

Los hechos históricos avanzan con suma rapidez. De un año al otro surgen problemas nuevos o facetas nuevas de problemas ya planteados con anterioridad. El año de 1978, en sus meses faltantes, asegura una multiplicidad de hechos nuevos. Auguramos que también estos hechos nuevos, y su problematización adecuada, puedan insertarse en el temario de un eventual nuevo encuentro.

A todos los participantes e invitados del encuentro realizado, que tan generosamente valoraron nuestro modesto "poder convocatorio", y que respondieron en una forma tan positiva, como lo demostraron sus ponencias y participación, nuestras gracias y la amistosa sugerencia de que recojan el guante.

INDICE

TOMO II

El Tomo I contiene:

TOMO I

Segunda Parte: EL CAPITALISMO COMO IDOLATRIA Y LA MEDIACION TERCERISTA EN EL ARTE DE DOMESTICAR A LOS DIOSES

Este libro se terminó de imprimir en el mes de Mayo de mil novecientos setenta y ocho, en los talleres de Artes Gráficas de Centroamérica S.A., San José, Costa Rica. Su edición consta de 3.000 ejemplares.

DATE DUE

JUN 15 1981

JUN 15 1990

JUN 15 1991

ILL

3-5-92

COLECCION  de Investigaciones

La comprobación de la *praxis común* elimina de raíz viejas cuestiones

sobre si una reflexión crítica de cristianos, respecto a su praxis revolucionaria, puede ser hecha desde una postura y con un análisis marxista;

sobre si semejante reflexión puede iluminar y motivar formas significativas de lucha de los sectores oprimidos;

sobre si existe o no un aporte relevante de cristianos de esa línea al avance del proceso revolucionario en América Latina.

Ni las ciencias sociales, ni la teología, logran penetrar los niveles más profundos de la fetichización del sistema si no detectan el tipo de correspondencia que existe entre las estructuras institucionales del sistema opresor y sus líneas de legitimación ideológica.

